TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y ETICA

Caminos de Liberación
Latinoamericana

por

Enrique D. Dussel

Seis conferencias



LATINOAMERICA
LIBROS SRL
Junín 969
Buenos Aires - Argentina

Versión magnetofónica de
las conferencias pronunciadas en Buenos Aires,
en noviembre de 1971, organizadas
por las Juntas Arquidiocesanas
de Religiosos y Religiosas de Buenos Aires.

Primera edición: julio 1972
Segunda edición: abril 1973
Tercera edición: mayo 1975
Edición en francés por Ed. Ouvrières, París, Francia
Edición en inglés por Orbis Books, Nueva York, USA

Tapa: Franco Garuti

IMPRESO EN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

PALABRAS PRELIMINARES

A LA PRIMERA EDICION

Las seis conferencias (*) que a continuación se publican fueron dictadas de viva voz como curso más largo en Quito (Instituto de Pastoral Latinoamericano) y en Medellín (Instituto de Liturgia), pero tal como aquí aparecen, en Buenos Aires, en noviembre de 1971, y a partir de un esquema muy simple —que queda reflejado en los subtítulos que hemos intercalado al corregir la copia a máquina de la grabación magnetofónica. No puede entonces evitarse que el estilo sea hablado, porque de corregirse lo propio de dicho estilo se perdería igualmente el sentido de su publicación: se trata de documentar algo *dicho* a un grupo de personas y *no escrito* ante una máquina en el escritorio, donde uno se encierra cotidianamente para exponer su pensar. No es un *texto*, es un *discurso hablado*.

En las conferencias se exponen las siguientes tesis. Desde el horizonte de las culturas neolíticas y semitas en particular, en primer lugar, la comunidad apostólica palestinense se

(*) Para completar lo expuesto en estas conferencias, pueden consultarse las siguientes obras del autor: *América latina y conciencia cristiana*, Cuadernos IPLA Nº 8, Quito - 1970 (edición francesa en Rev. Esprit 7-8, 1965, 2-20); *Iberoamérica en la historia universal*, Revista de Occidente 25 (1965) 85-95; *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, Cuyo, (UNC Mendoza) IV (1968), 4-40; *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, Estela, Barcelona, 1967 (2ª edición en Nova Terra, Barcelona, 1972); *El Humanismo semita*, Eudeba, Bs. As., 1969; *De la secularización al secularismo de la ciencia*, Concilium Nº 47, 7, (1969), edic. cast., 91-114; *Para una historia del catolicismo popular en Argentina*, Cuadernos Bonum, Bs. As., 1970; *Les évêques latinoaméricains, défenseurs de l'indien* (1504-1620), Steiner, Weisbaden, 1970; *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Universidad del Litoral, Paraná 1971; *Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina*, Cuyo, VI (1970); *Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana*, Stromata, XXI, 3/4 (1965), 483-505; *La dialéctica hegeliana*, Ser y Tiempo, Mendoza; *Para una ética de la liberación latinoamericana* (tres vols.), Latinoamérica Libros, 1973.

transformó en una Iglesia dispersa y perseguida en todo el Mediterráneo —con algunas prolongaciones marginales fuera del Imperio Romano—. Desde el cuarto siglo se constituyó la Cristiandad, sistema religioso-cultural de significación política, económica, etc., donde se aunaba la experiencia existencial cristiana con la conceptualización helenística del existir. La Cristiandad latino-occidental de tipo hispano que es la que nos ocupa, vino a América teñida además con las notas propias de la naciente modernidad europea. La Iglesia hispana o latinoamericana es el fruto de ese inmenso proceso que en sus sucesivas etapas fue repitiendo lo ya vivido en el viejo continente. La dominación colonial, la secularización de la vida, al mismo tiempo que la crisis de la modernidad europea, abren un estado imprevisible de cosas.

En segundo lugar, el que piensa teológicamente en América latina debe primeramente saber cuáles son las condiciones de posibilidad del pensar mismo. Además, dicho pensar, para ser cristiano, debe saber situarse ante el hecho de la dependencia cultural y de la desintegración de la Cristiandad. La situación del teólogo, filósofo, historiador o pensador en América latina es justamente un saber dar cuenta y plantear las vías de solución que se abren ante la superación del sistema de Cristiandad, del pensar moderno, y de la "voluntad de poder" imperial. Supone todo un nuevo horizonte de comprensión, toda una estructura hermenéutica a la que no tiene acceso el cristiano común y a veces ni siquiera el teólogo, es decir, una nueva actitud práctica existencial que funda una tematización a la altura de las exigencias de la liberación latinoamericana contemporánea. Esa situación es sumamente incómoda y riesgosa, porque, al ser una posición profética, será desdeñada y criticada por el progresismo infundado o el tradicionalismo integrista. Pero la solución cristiana en nuestro tiempo de crisis en América latina es clara: "Seguidme —decía Jesús a los suyos—, dejad que los muertos entierren a los muertos" (Mt. 8. 22).

Desde esta ciudad histórica donde la Iglesia latinoamericana tuvo como una nueva Pentecostés.

Medellín, 25 de marzo de 1972.

A LA SEGUNDA EDICION

En pocos meses, esta pequeña obra sin pretensiones se ha agotado. Esto significa que hay en América latina un interés creciente por lo nuestro; "nuestro" no sólo por el tema tratado, sino igualmente por el *método* usado en el mismo tratamiento. De hecho, al haber dictado nuevas conferencias en noviembre de 1972, esta pequeña obra se transforma ahora en *Caminos de liberación latinoamericana I*, ya que aparecerán dentro de pocos meses otras conferencias con el mismo título, pero ahora seguidas de un II. *Caminos de liberación latinoamericana II* se internará en temas que habíamos bosquejado ligeramente en estas primeras seis conferencias. Espero que en los años venideros pueda seguir dictando anualmente otras conferencias a fin de ir perfilando más nítidamente una reflexión acerca de las cuestiones más acuciantes que nos interpelan novedosamente a los cristianos latinoamericanos al desear comprometernos con los pobres en el proceso de la liberación.

Las críticas que se levantan contra nuestra teología latinoamericana, o como la llamó por primera vez mi amigo Gustavo Gutiérrez "teología de la liberación", muestran simplemente que el asunto tiene miga. Hace pocos meses nos reunimos un grupo de pensadores cristianos latinoamericanos junto a la tumba de Felipe II en El Escorial (las ponencias y conclusiones las publicará en 1973 la editorial Sígueme de Salamanca), y los mismos que hace siglos "nos conquistaron" tuvieron ahora la positiva actitud de *escucharnos* casi admirativamente diría. Sí. Europa comienza a vislumbrar en nuestra reflexión cristiana, pobre por sus instrumentos pero inmensa por su realidad, una nueva etapa de la teología mundial.

Esta pequeña obra es un aporte en la línea histórica de esa teología. Vendrá en el segundo tomo una reflexión ya más sistemática, sea en teología de la praxis, en política teologal o en epistemología teológica.

Todo está por hacerse, no porque nada haya sido hecho sino más bien porque cada generación, mucho más cuando la situación es tan angustiante como la de América latina, debe recrearlo todo a partir de la novedad de su situación, de su libertad creada para cumplir un *nuevo momento* de la única historia de la liberación mesiánica, de la historia de la salvación. El tradicionalismo imita, astutamente concilia lo inconciliable; la tradición vive la *novedad* de la creación, infinita recreación del Liberador, Otro que toda totalización posible, momento discontinuo crítico que relanza a los hombres que se aquietan y regodean en sus logros de injusticia y opresión.

Junto a la tumba de Toribio de Mogrovejo, en la catedral limense, y no lejos de la del zambo Martín de Porres que nunca pudo entrar al coro de los dominicos por su humilde origen, creo en la liberación latinoamericana, y la espero, como signo de la liberación escatológica.

Lima, 1 de enero de 1973.

PRIMERA CONFERENCIA

TEOLOGIA, HISTORIA DE LA LIBERACION Y PASTORAL

Lo que intentaremos interpretar en estas conferencias es la crisis en que nos encontramos como Iglesia y como cultura mundial y latinoamericana. Es tan cabal esta crisis que solamente partiendo del origen, aún del hombre, podremos apreciar su profundidad y el por qué nos inquieta tanto a todos los que nos ha tocado vivir en esta época, en especial a los cristianos latinoamericanos.

§ 1. *El lógos como revelación histórica*

Se habla de "teo-logía", de "teó-logo", es decir, de un "lógos" acerca de Dios (théos). Un "lógos" que es "comprensión", pero comprensión en el sentido de abarcar, coleccionar o reunir. Comprendo lo que abarco. Pero comprender algo acerca de Dios parecería que es imposible. ¿Cómo el finito y el humano ha de comprender al Infinito inabarcable? Puedo entonces indicar un primer problema: ¿Es *posible* un *lógos* de Dios? Y, si es posible, ¿en qué condiciones es posible? Es posible sólo cuando se da la condición de que Dios se re-vele, se des-vele, saque el velo que lo oculta y se haga comprensible al que es finito. El, el Infinito, va a ser comprensible por su revelación, y tal como El haya querido otorgarla. Es bien sabido que esta revelación es histórica; es *sólo* histórica. El único lugar de la revelación es la historia. El único "lugar teológico" es la historia: la concreta historia que vivimos cada día. Si no descubrimos el *sentido* de la historia no podremos comprender tampoco lo que Dios nos revela. Dios, el Otro, infinito se revela al hombre en la historia. Esto que se dice rápido es, sin embargo, la esencia de toda la teología, de todo un proceso histórico como historia de la salvación que es una "pascua" de justicia y liberación. Tomemos como base de nuestra reflexión un texto bíblico, por ejemplo: Exodo 3. Moisés se encuentra en el desierto. Moisés no va al desierto para hacer penitencia; Moisés no va al desierto a hacerse perfecto. Moisés huye al desierto.

¿Se acuerdan por qué? Porque ha matado a un egipcio. Quiere decir que de alguna manera él ha descubierto al pobre hebreo y jugándose por él, ha matado a alguien; y huyendo del que lo puede perseguir va al desierto.

En el desierto más que todo hay "silencio"; y como hay silencio, uno comienza a habituarse a saber "escuchar" al Otro. El desierto es el inmenso lugar donde se aquietan las palabras nuestras y donde nos hacemos todo "oído" para poder escuchar las palabras del Otro. De tal manera que el desierto no es "ascesis", como ascención, sino que es apertura y espera; espera del misterio que puede revelarse; es oído; es saber oír. La dialéctica no se establece entre "imperfección-perfección", "impureza-pureza", sino entre "palabra-oído".

Moisés estaba en el desierto, estaba dentro de una totalidad de sentido, la totalidad del desierto. Estaba con su esposa, con su rebaño, con su suegro el sacerdote Yetro. Vivía allí cómodamente como pastor. Claro que todavía no era el profeta que será después, sino un pastor instalado cotidiano, perfectamente adaptado a su mundo. Y, un día, se dice que en el desierto *vio* una llama que ardía en una zarza; la llama era el objeto de su *visión*; se dice que la vio. Vio la llama pero vio solamente la llama y no la palabra que le interpeló desde el arbusto. Oyó entonces una palabra que no vio. "Palabra" en hebreo se dice *dabar* se tradujo por *lógos,* pero *lógos* no comprensivo (como entre los griegos) sino revelador (como en Juan): es la palabra creadora, pro-creadora, innovadora. Oyó una palabra que decía: "Moisés, Moisés". Lo nombraba por su nombre. Moisés, que *vio* algo (la llama), oyó a alguien que lo pro-vocaba más allá de lo que él veía. Y *a quien* oyó y *lo que* él oyó es lo que nos va a interesar. ¿Qué dijo esa voz que *oyó* Moisés? Esto es esencial porque nos acontece cotidianamente que puestos e instalados en la totalidad, no en el desierto sino en el bullicio, no oimos nada; se nos está continuamente interpelando: "Moisés, Moisés", pero no oímos nada ni a nadie.

Hay una expresión hebrea que dice: "tenía endurecido el oído, cerrado el oído". Se comenta igualmente, que Salomón era sabio. ¡No! Salomón tenía "un oído abierto" y esta expresión se traduce por la noción griega de "sabiduría". En

hebreo tener "un oído abierto" es saber escuchar. Moisés oyó unas palabras y esas palabras que oyó, ¿qué decían? Consideremos el movimiento dialogal. "Yo he oído" —dice Dios que también oyó como el Otro que siempre es Dios—. ¿Qué?: "El clamor".

"Clamor" es también "palabra", pero es palabra que sale como rugido, porque es el clamor de un pueblo que está esclavizado. Es palabra, pero casi un "lamento", porque es una palabra que revela el dolor. Pero de todas maneras, se dice: "Yo he escuchado el clamor de mi pueblo que está esclavizado en Egipto". Es porque Dios ha oído esa voz que se lo revela a Moisés. Y Moisés lo *oye*. Y, ¿qué le dice Dios a Moisés?: "Libéralos".

El plácido pastor del desierto, Moisés, se ve de pronto investido de algo que, como Jonás, le hubiera agradado en su egoísmo no haber escuchado. Cuando Jonás escuchó que tenía que ir a predicar â Nínive huyó, y sin embargo, "se lo tragó la ballena". Jonás no es un personaje histórico, pero es un personaje que muestra cómo el llamado profético es tremendo, es una responsabilidad y no un lujo.

El plácido pastor se transforma en liberador de un pueblo esclavizado. Peor para él como egoísta totalizado, en el sentido de que va a sufrir la persecución del Todo egipcio, porque va a tener que llevar sobre sus hombros, de alguna manera, la injusticia y la esclavitud de su pueblo para que se libere.

La visión es muy limitada mientras que el Otro como Otro que se revela por su palabra, está siempre más allá de la visión. ¿Cómo nos situamos ante el Otro como Otro? Ante el Otro como Otro nos situamos por la fe.

§ 2. *La fe como interpretación histórica cotidiana*

La fe es un acto de la inteligencia, es un modo de ver; pero sabe que se queda en algo que no puede trascender y se queda allí advirtiendo que hay algo más. ¿Quién es o qué es lo que realmente traspasa lo que se ve, que va más allá de lo que ve? En primer lugar, la *esperanza* de que el Otro se revelará; en concreto, el *amor* del Otro como Otro. El amor es lo que va

más allá de la visión del rostro, porque "la llama" del arbusto no es más que un signo de la presencia, como rostro del Otro. Todos los días, vemos a personas en su rostro, pero el rostro que vemos, sin embargo, no es abrirnos a él como un misterio incomprensible de libertad. Cada uno de los que nos rodean cotidianamente, y también los grupos sociales que están entre nosotros, los vemos, pero lo que vemos no es el Otro como libre y misterio.

Si admitimos que nuestra visión se queda en su rostro y esperamos su revelación como "el Otro" en el amor, sólo entonces el Otro puede revelarnos lo que oculta en el misterio novedoso de su libertad. La fe, esperanza y caridad son actitudes reales antropológicas muy cotidianas. Ese amor no es solamente un amor en general, sino que es un *amor de justicia*, porque es un amar al Otro como Otro; es decir, un amarlo a él por lo que él tiene de "otro", o sea, amarlo en cuanto no es yo mismo, en cuanto que tiene sus derechos, en cuanto me pro-voca (me llama desde adelante, pero me llama interpelándome y diciéndome: "yo tengo derechos que no son los tuyos; haz justicia conmigo"). Dios también se revela como el que provoca interpelando, diciéndole a Moisés: "Libéralos". Como si dijera: "Yo también tengo derecho de exigirte a ti, pastor instalado y tranquilo (hoy diríamos: burgués) en el plácido desierto de Egipto, que cuides a mi pueblo".

Esta estructura dialogal nos va a permitir entender lo que es la teología. Debemos ahora preguntarnos, una vez que hemos planteado las condiciones de posibilidad de escuchar, el sentido de la palabra revelante. ¿Qué dice esa palabra? Lo que dice no es sólo lo que Dios es, como ajeno, sino lo que para Dios concretamente acontece. Lo que acontece nos lo descubre Dios: nos *revela* su "sentido". Es así como El se nos revela, revelándonos el "sentido" de la historia cotidiana.

Hay un pueblo esclavizado que el pastor Moisés en el desierto, no había comprendido *como* esclavizado. El día que Dios le revela que está esclavizado, Moisés incluye el mundo de los esclavos en su mundo y descubre la relación o el sentido de esa esclavitud con su vida. Es decir, que Dios a quien

no veo por la fe me revela, sin embargo, el sentido de lo que veo; y lo que veo son acontecimientos históricos que antes estaban sin sentido y que, gracias a la revelación, entran en mi mundo con nuevo sentido. Y ahora, de pronto, el plácido pastor, Moisés, en el desierto, es atacado por la intranquilidad de su conciencia porque si no va a liberar a su pueblo, tiene "conciencia" de pecado. Si se queda en el desierto es un traidor, traidor a un llamado. Esa fe, que no me permite ver al que se me revela, me permite ver el sentido de los acontecimientos históricos en los que se va a jugar la "palabra de Dios" y en los que me voy a jugar como cristiano.

§ 3. *Redefinición de la teología*

¿Qué significa entonces theo-lógos, teología? Significa un pensar acerca de Dios, pero un Dios que se revela en la historia. Creer la revelación de Dios es comprender el sentido de lo que El nos revela, es decir, comprender la historia. "El que ve en este hermano a mí, me ve a mí". Esto no es una paradoja; es muy simple: el que ve en el rostro del pobre al Otro libre, y libera al esclavo de Egipto es justamente el que ama a Dios, porque los esclavos de Egipto son la epifanía de Dios mismo. El que se abre al esclavo de Egipto se abre a Dios; y el que se cierra, se cierra a Dios. El que no se juega por la liberación de los esclavos de Egipto es ateo: es Caín que mata a Abel. Y como Abel ha muerto, Caín está solo. Y como solo se cree el Unico, el Eterno: se afirma como un dios panteísta. Es lo que le propone la serpiente a Adán: "Seréis como dioses". Ser como Dios es pretender ser único y no abrirse a Otro, que se lo ha asesinado. Lo que hace siempre Dios es revelarse como el Otro que nos interpela; El es el primer Otro. De tal manera que si no escucho a mi hermano que está en la esclavitud, tampoco escucho a Dios; y el que no se juega por la liberación de su hermano es ya ateo, porque no sólo no ama a Dios, sino que lucha contra Dios porque se afirma ya como divino.
Teología es el *lógos* que piensa a Dios revelándose en la historia.

¿Y la *teología pastoral?* Viene, como su nombre lo indica, de "pastor"; pero no el pastor instalado en el desierto con su

mujer y su rebaño, tan feliz y tranquilo, sino otro tipo de pastor: el pobre pastor, que, sin saber ni siquiera cómo hablar, tiene que ir ahora a enfrentarse al Faraón para liberar al pueblo. Y luego que lo logra, es el pastor en medio de la travesía (en hebreo se dice *pesaj:* "pascua") del desierto; pero el desierto segundo y no el primer desierto, el desierto del instalado. El primer desierto es el del que está a la espera de la llamada profética; pero ahora el desierto por el que camina Moisés con el pueblo liberándose, es el del pastor que guía. Pero ese guiar por el desierto, nuevamente, es un discernimiento histórico. ¿Por dónde hemos de caminar? ¿Cuál es el sentido de este proceso? Solamente lo podrá descubrir aquel que tenga fe, en el sentido de saberse abrir a la palabra reveladora de Dios y descubrir su sentido concreto.

Teología pastoral sería, entonces, un saber pensar el camino del pueblo liberándose en el desierto. Y ese camino del pueblo liberándose es un *pasaje*, pasaje de la esclavitud a la liberación total, pasaje que significa en hebreo, la continuada resurrección pascual. La pastoral es pascual, el pasaje por el desierto liberador.

Hay una película sumamente extraña, *Teorema*, de Passolini, que usa una mediación inesperada: la sexualidad. En el fondo de esta película hay un hombre, al fin desnudo, que corre por el desierto hacia Dios. Y esa es, justamente, la tesis de Kierkegaard: desnudos que, en el desierto, corremos hacia Dios; es decir, pobres, miserables, sin nada, que nos abrimos a Dios. Es un poco el pasaje de la humanidad por el desierto de la historia de la liberación.

§ 4. *El carisma ordinario profético de la fe*

Para que nosotros podamos ser pastores y que la teología nos ilumine, deberíamos poder descubrir el sentido del presente histórico. Y ese descubrir el sentido presente (presente digo y no futuro) se llama *profecía*. No hablo de la profecía como carisma extraordinario. Hablo de la profecía constitutiva, cotidiana, de la fe cristiana real. No se olviden que "si tuviésemos la fe de un granito —tan pequeñito—, moveríamos montañas". Las montañas, que yo sepa, están bien quie-

tas; de manera que nuestra fe ha de ser muy pequeña todavía. De esa fe del pueblo cristiano forma parte la profecía.

Profecía viene del griego *pro-femi:* hablar delante. Profeta es el que "habla delante". ¿Delante de quién? Es el que habla delante del pueblo acerca del "sentido" de los acontecimientos presentes. Es Moisés que se enfrenta al pueblo de esclavos y les dice: "Dios me ha enviado para liberarlos". Es ese que se enfrenta al Faraón y le dice: "Deja que ese pueblo salga". Y la Biblia comenta: "Se endureció el corazón del Faraón". El corazón, para los hebreos, es la sede de la libertad. Quiere decir que ese hombre perdió su libertad porque había pecado. Y su pecado era la dominación sobre el hombre.

¿Qué hizo Moisés? Pues pidió a Dios el don de la liberación y comenzaron las plagas. ¿Cómo llamaríamos hoy sociológicamente a una plaga? El Nilo se transformó es sangre. ¿Qué pasaría en Buenos Aires si hoy las aguas se transformaran en sangre? ¿No les parece que suena un poco a sabotaje? De pronto se llena de insectos todo el Egipto. Y termina Dios al último haciendo algo tremendo: mueren todos los primogénitos de Egipto, aún el hijo del Faraón y de las bestias; una mortandad terrible; y solamente ante esa mortandad, "el endurecido corazón" del dominador injusto, teme; no libera por justicia sino por temor. Y por eso, cuando los esclavos salen como el profeta lo ha anticipado, el Faraón recobra fuerzas y les lanza detrás un ejército. Y el ejército sucumbe en el Mar Rojo. ¡Cuánta violencia! Esa violencia hay que pensarla también. Tenemos que saber incluir todas estas cuestiones en una teología latinoamericana.

Moisés es el profeta en el sentido que "profetiza"; "dice delante" del pueblo un sentido; y el sentido profetizado delante del pueblo era que estaban esclavizados y que Dios quiere que se liberen. De tal manera que aquí la teología pastoral no sería sino un pensar una praxis liberadora. La praxis cristiana tiene que estar comprometida con la cotidianidad liberadora del pueblo, descubriendo el sentido escatológico final. Y descubrir el sentido es, por ejemplo: al abrir el diario por la mañana debo saber cómo la historia de la salvación se está cumpliendo a través de todos los acontecimientos. Y no decir en cambio: ¡No entiendo nada, no entiendo lo que pasa

en el país, en América latina! Y no solamente desde el punto de vista político y económico sino también cultural, espiritual y religioso. El que se siente "perdido" ante eso, no tiene fe, o tiene muy poca y tiene que pedir que crezca, porque no discierne el sentido del presente. Entonces, de hecho, ¿qué pasa? Deja su casa y sale al trabajo, al servicio del prójimo; no sabe cómo lo va a servir, porque quizás todo lo que haga sea un antiservicio y en vez de evangelizar es su obrar un antitestimonio; porque como no sabe dónde está el sentido de la cosa, dónde está su significado, quizás comete muchos sin sentidos. Es esencial. No vaya a ser que estemos queriendo apuntalar un edificio poniéndole andamiajes, pero no nos hemos preguntado si el edificio vale algo en verdad. Mientras tanto, hay unos obreros que están trabajando en los cimientos de un edificio y no los hemos visto, cuando quizás era ahí donde debíamos trabajar. Es muy importante descubrir el sentido, porque de eso depende toda la acción. Podemos perder todo el tiempo de nuestra vida. Y no es suficiente la "buena intención" solamente; bien dice el dicho popular: "el infierno está lleno de buenas intenciones". No solamente la intención puede desviarse, sino sobre todo el trabajo real; hay que trabajar por algo que realmente Dios quiera. Tenemos que usar toda nuestra inteligencia y nuestra voluntad para acercarnos a aquello que Dios nos quiere revelar en los difíciles pero tan venturosos tiempos que nos tocan vivir. Porque es maravilloso lo que se está cumpliendo ante nuestros ojos y que a veces no lo vemos: pienso que estamos en la aurora de una gran etapa de la historia de la Iglesia universal, particularmente de la Iglesia latinoamericana. Y es lo que estos días voy a tratar de exponer ante ustedes.

Antes, una pequeña aclaración para los que han hecho algo de teología. Quiero mostrar un poco cómo es que la "historia de la Iglesia" no formó parte más de la teología dogmática, y apareció entonces una teología desenraizada, que es lo que nos impide comprender la cotidianidad que nos rodea. Hay que redescubrir una gran teología olvidada; y este proceso es el que querría, históricamente, demostrarles. Empecemos por lo nuestro.

§ 5. *Historia de la Iglesia e historia de la cultura*

La dificultad de exponer una historia de la Iglesia en América latina consiste en la inexistencia de una historia escrita de la cultura latinoamericana. Leopoldo Zea, en su libro *América en la Historia*, nos dice que nos cuestionamos siempre sobre lo originario de América; cuando esto ocurre descubrimos que "América está fuera de la historia". Si estudiamos las grandes visiones expuestas de la historia de la cultura universal, nos enfrentaremos al hecho de que no se ha dado un lugar adecuado a América latina. Tómese, por ejemplo, la *Historia de la cultura* de Alfred Weber, quien dedica a América latina unas pocas líneas. Comenta extrañado el hecho de que de Portugal y España surgiese nada menos que la expansión europea que significó la conquista de América. Con esto termina Weber toda la exposición del problema latinoamericano. ¿Por qué? Porque en general los grandes historiadores de la cultura son europeos o norteamericanos; no latinoamericanos. No tenemos ninguno realmente de importancia universal. Pero no es sólo esto: es que nosotros mismos nos ignoramos. Entonces, América latina, que es marginal, queda fuera de la historia. La historia de la Iglesia, entonces, necesita una historia de la cultura, pero no la tiene. Para encontrar nuestro lugar como cristianos en América latina, debemos previamente encontrar nuestro lugar como latinoamericanos en la historia universal de las culturas.

"Fuera de la historia" significa, entonces, que de una manera como necesaria e inevitable estamos caídos en la historicidad inauténtica. Esto exige una pequeña explicación.

Es sabido que en el pensamiento existenciario contemporáneo se habla de la temporalidad. El ser del hombre no es como el del ente-cósico: puro presente, sino que es un sido, que está siendo, desde su poder-ser. En la temporalidad, sólo en ella, el ser del hombre se comprende. El ser del hombre se comprende sólo en sus tres instancias: ser-sido, que está siendo, desde su poder ser. Ese "poder ser" es el futuro, en alemán es *Zu-kunft*, que podríamos traducir en castellano con el término: ad-viniente. Lo "ad-viniente" se encuentra en la paradójica situación de ser algo hacia lo que vamos, y que, sin embargo, viene hacia nosotros. Este momento, que es

el futuro, no es "lo que yo haré" sino la presencia actual y vigente de lo que yo me comprendo poder-ser, constituye la instancia fundamental de lo que se llama hoy la temporalidad.

La temporalidad, por su parte, no es sino el fundamento de uno de sus modos, que se denomina la historicidad. La historicidad no es la mera temporalidad; la historicidad es el modo como el hombre vive de hecho y siempre su temporalidad. El hombre no está *en* la historia sino porque el mundo del hombre, él mismo, es *ya* histórico; es él quien historifica lo que se vive "dentro" del mundo. Un documento histórico no es un documento que en sí sea histórico, sino que se llama documento "histórico" un documento que estuvo "a mano", en la mano, de un hombre: es histórico porque fue-en-su-mundo; no es-ahora-en-el-mundo. El hecho de que ese documento *fuera* en un mundo es lo que lo caracteriza como histórico.

La historicidad puede ser vivida de diversas maneras. El hecho de que estemos como latinoamericanos "fuera de la historia", inevitablemente nos arrastra hacia una historicidad inauténtica. ¿Qué significa una historicidad inauténtica? Significa una manera de historificar las cosas, los entes "a la mano" y, por lo tanto, también de interpretarlos de una manera obvia, vulgar, en-cubridora. La palabra en-cubrir significa que uno cubre algo; es decir, algo que ha quedado ocultado, oscurecido. Lo que queda oculto es la tradición auténtica. Tradicionalista no es lo mismo que tradicional. El tradicionalismo es una mera comprensión óntica. ¿Qué significa lo obvio, vulgar, óntico? Significa que la tradición nos trasmite algo, pero más que trasmitir nos oculta lo que nos trasmite. ¿Por qué? Porque nos lo trasmite a la manera de *lo obvio*. Es obvio, por ejemplo, que somos latinoamericanos. La cuestión sería saber qué significa en verdad esto. Y, cuanto más obvio sea lo que somos, más en-cubierto está nuestro propio ser. La tradición me trasmite todo, por ejemplo: la lengua. Pareciera que la lengua es algo indiferente. ¿Qué problema encierra? Al fin, decimos, es sólo una lengua más, la castellana. No tenemos conciencia que la lengua, al mismo tiempo que es un instrumento de comunicación, es como una trampa. Una trampa porque no vemos quizás que las propias

palabras en-cubren la experiencia de un pueblo. No vemos que cuando un pueblo no tiene una cierta experiencia, no tiene para ello ninguna palabra. Y si se quiere trasmitir la experiencia de uno a otro pueblo, que tiene o no para ella palabras, es bien posible que toda traducción sea imposible y por ello dicha experiencia puede ser olvidada.

La historicidad auténtica es crítica, dialéctica. *Criticar* significa que se pueda des-presentizar lo presente; que se pueda des-habituar lo que es habitual. Significa que lo que la tradición trasmite pueda realmente probarse. Una de las maneras privilegiadas de probar lo que nos entrega la tradición es la historia. Si estamos "fuera de la historia", esa manera o ese modo de poder probarnos, de poder criticarnos o calibrarnos para des-cubrir lo en-cubierto en lo obvio, no nos es posible ejercerla.

Un muchacho, una chica, que en el bachillerato alemán quiere saber qué significa ser alemán, puede tomar la *Historia de la cultura* de Weber, y si es inglés el *Study of History* de Toynbee y, cada uno en su país, puede referirse a un relato de su pueblo escrito por un gran historiador que le muestra lo que es. Si leemos nosotros, latinoamericanos, esa historia, supongamos la de Weber, que comienza con el origen del hombre y asciende por la prehistoria, el neolítico, y avanza después hasta las grandes culturas, llegaríamos poco a poco a centrarnos sobre Alemania. De tal manera que si la lee un alemán, al fin, queda bien situado; sabe cuál es la función de su patria en el mundo. En cambio, nosotros, latinoamericanos, al leer la traducción de ese libro en el Fondo de Cultura Económica, a medida que nos vamos aproximando a nuestra época nos vamos alejando de nosotros mismos. En vez de considerar, en el siglo XVI, la conquista de América se me habla de Lutero, por ejemplo. No es que no deba hablarse del gran reformador, pero no es nuestro problema fundamental en el siglo XVI. Y así, poco a poco, se va conduciendo a la historia por otros cauces que los nuestros. Cuando terminamos de leerla, y más si la estudiamos, quedamos alienados, como europeizados, extraños. Y eso es lo que cotidianamente pasa entre nosotros. El estudio de una historia que no es la nuestra hace que al fin todos seamos *otros* que nosotros mismos. Aquí nos debemos preguntar: ¿Qué es ser

latinoamericano? No lo sabemos; nadie nos lo ha enseñado. Esto que decimos de la historia de la cultura se puede igualmente formular de la historia de la Iglesia. Mi profesor en Maguncia, el profesor Lortz, que ha escrito una gran historia de la Iglesia, es en esto un ejemplo paradigmático; también es alemán como Weber. Si se lee esa importante *Historia de la Iglesia*, se puede creer que es la historia de la Iglesia "universal", pero, sin embargo, es sólo una historia de la Iglesia europea, alemana o centroeuropea. Y pasa lo mismo cuando se llega a la época de la reforma. Lortz, que es un gran conocedor de Lutero, habla de él y sigue después todo el movimiento de la *Aufklärung*, el Galicanismo y el movimiento ultramontano, etc.; sobre América latina no escribe nada. Lo obvio que vivimos, entonces, no puede ser puesto en crisis, porque lo único que estudiamos es lo europeo y lo nuestro queda en el en-cubrimiento, por ignorancia, por olvido, por desinterés.

La manera, quizás la única, de entrar por la vía crítica de una historicidad auténtica, de historificar aquello que tenemos a la mano, debe ser el emprender nuevamente una tarea de autoconciencia histórica que nos redefina genéticamente. Y esta tarea sería una verdadera tarea destructiva.

De-structiva en el sentido latino esa palabra: de-strucción viene de *struo*. *Struo* significa reunir, ensamblar. Lo que tenemos que hacer es eso: des-reunir, separar, desmontar. Todo lo que se nos da "junto" y ya "coordinado" tenemos que enfrentarlo críticamente, como para despedazarlo, para que detrás de ello aparezca lo oculto. De esta manera la historia no es destructiva en el sentido cotidiano, es en cambio *prueba*; es como catarsis; es casi como un psicoanálisis colectivo, cultural. Cuando se quieren conocer los traumas que llevamos en nosotros nos volvemos a la biografía, a la historia de nosotros mismos. Igualmente la historia es como un psicoanálisis colectivo. Los traumas, las inadaptaciones que tenemos actualmente, la crisis del catolicismo latinoamericano quizás debamos ir a buscarlos al siglo XVI, o quizás sean mucho más antiguos, procedentes del siglo IV, y, ni lo sabíamos, o mejor: lo habíamos olvidado. Es como el niño que no sabe que cuando tenía un año le dio una paliza su padre y le quedó de tal manera ese golpe en su inconsciente que sigue presente en su

ausencia negativa. Quizás, cuando teníamos cuatro años, en el cuarto siglo, tuvimos el gran trauma del que sólo hoy nos estamos liberando y de ahí la crisis espantosa que estamos viviendo. La historia misma —como el psicoanálisis en ese caso (no es que yo justifique la doctrina psicoanalítica, aunque nos puede servir al menos como ejemplo)—, nos permite "ver" el proceso, y el sólo ver el proceso significa ya la parte principal de la terapéutica, de la cura. Es decir: vemos en qué situación nos encontramos y por qué.

§ 6. *La comprensión existencial sobrenatural. Algo más sobre la fe.*

Ser cristiano en América Latina. ¿Qué significa esto en verdad? Primero, tendríamos que definir realmente qué es ser cristiano, hoy, en el siglo XX. Pero en América latina la cuestión se complicaría mucho más. De todas maneras se indica que a la luz de la fe vivimos la existencia latinoamericana. Es necesario por otra parte, redefinir, reconceptualizar, y ésa será una de las tareas del pensamiento católico hoy, la significación de la interpretación histórica de la fe.

Reconceptualizar decimos. La conceptualización es el pasaje de una *experiencia fáctica* a una abstracta expresión analítica, y este pasaje no deja de ser a veces ambiguo. Hay que tener mucho cuidado en el *cómo* se conceptualiza algo. La teología cristiana tradicional, y, por supuesto, la filosofía occidental, se inspiró en el pensamiento helénico. Pero tras un pensar que parecía meramente metodológico, hermenéutico, había también una experiencia de vida y una comprensión determinada del ser. De tal manera que la conceptualización puede esclarecer algunos aspectos cotidianos, pero, por falta de experiencia fáctica, dejar ocultos otros. La conceptualización comienza así a privilegiar ciertas experiencias cristianas y al no poder expresar otras, que no tienen expresión conceptual en el pensar filosófico griego, no se alcanza en ellas una adecuada conceptualización. La fe es entonces parcialmente conceptualizada.

La fe es hoy descripta por los teólogos como un "existenciario sobrenatural", aunque a veces se le da otro sentido del que quiero ahora atribuirle. El que conoce filosofía contem-

poránea se da cuenta lo que significa esa descripción esencial de la fe; ella nos posibilita hoy una comprensión de la fe mucho más cabal. El hombre tiene una comprensión (*Verstehen*) existencial, cotidiana, óntica, de lo que las cosas son. La fe sería una *nueva* comprensión existencial: yo vivo en el "mundo" una comprensión pre-conceptual de ser; la fe sería un *nuevo* "mundo". De tal manera que todo lo que se describe en fenomenología, en el pensamiento existenciario de Heidegger o en el pensamiento existencial de Jaspers, se lo podría verter en un totalmente nuevo tratado de la fe.

¿Qué significa un *nuevo* "mundo"? No significa una visión teórica; la fe no sería un *habitus* de la inteligencia teórica. La fe es la que me abre a un nuevo horizonte de comprensión existencial; lo que supone todo el hombre en su mundo precristiano. "Ser cristiano en América latina" es comprender la existencia latinoamericana bajo una *nueva* luz, y, para analizar esto teológicamente, y poder expresarlo a discípulos o al pueblo, habría que hacer toda una tarea hermenéutica que no se ha hecho. Es una *nueva* comprensión existencial. Es una nueva comprensión *dialéctica*, en el sentido de que *dia-lógos* significa "pasar de un horizonte de comprensión a otro horizonte de comprensión". La fe, como comprensión que es, nunca puede alcanzar su último horizonte, porque ese horizonte es histórico. De tal manera que cuando se crea estar en la nitidez inmediata de la comprensión de todo lo que nos rodea, ha pasado un tiempo y Dios se nos ha revelado ya de otra manera más madura. La fe es dialéctica como la comprensión y, por ello es histórica.

Nosotros, en cambio, para formar alguien lo enviamos a Europa. Estudian allá liturgia, catequesis, teología y una cantidad de cosas. Vienen aquí y están "despistados"; y después no "aterrizan" más en toda la vida y nos afrancesan, nos alemanizan, nos italianizan o nos objetivan algún otro tipo de alienaciones. Y no es cuestión sólo de leer el Evangelio: es cuestión de leerlo *dentro de la tradición*; y la tradición llega a mí, no por Italia, no por Alemania, sino por una España que viene a América, y luego, por una Iglesia latinoamericana concreta, de la que formo parte.

Sin embargo, la teología había perdido totalmente su raigambre histórica, había perdido su primera experiencia teológica.

¿Por qué digo esto? Porque el pensar hebreo y cristiano neotestamentario era casi exclusivamente histórico. Y digo "pensar". ¿Por qué? Porque también era un *lógos* acerca de Dios lo que había en la Biblia. Se nos ha acostumbrado a decir que los apóstoles eran gente inculta, unos pescadorcillos que apenas si sabían algo, de tal manera que lo que decía Jesús era para gente sencilla, no era metódico todavía. Lo que ha pasado es que habíamos confundido lo metódico griego con lo teológico como "ciencia" y se perdía así una lógica perfectamente trabada, que ejercían los profetas y que conocía Jesús en su predicación; es un método estrictamente teológico, porque es un pensar y un pensar con experiencia del movimiento de su discurrir, pero un método que no se había explicitado. Ese método no lo puedo explicar rápidamente (*), pero ciertamente no es el método del *órganon*, el de los griegos, sino que es un verdadero pensamiento que se juega dentro de una estructura perfectamente coordinada pero distinta a la de Aristóteles. Esa "teología hebrea" pensó siempre la historia. Opera de la siguiente manera: "Así como Dios hizo ésto con Moisés y con el pueblo en el desierto, así nos acontece ahora a nosotros". Ellos descubren el sentido del presente desde la historia del pueblo. Jeremías les dice a los hebreos que van a Egipto, o Isaías a los que van a Babilonia: ¿Qué les acontece? ¿Por qué están ahí en la prisión? Y les muestran cómo están en la prisión porque han cometido estos o aquellos actos; les descubren el sentido del acontecimiento, sentido que es siempre histórico.

Desde Israel existe autoconciencia histórica, porque para los profetas la historia de Israel misma es la revelación de Yavé, y es en esa historia, en concreto en la que ese pueblo va, cada vez más, cobrando conciencia de sí mismo. Es decir, un judío que existiese allá en el 550 a.C., exiliado en Babilonia, tenía una conciencia refleja de su pasado, y como punto de partida a Abraham. Este Abraham no era un personaje mítico sino que era para ellos un ser histórico y concreto. Después de Abraham venía Isaac y Jacob, y venían todavía cronológicamente todos los otros descendientes. Esto nos lo explica el libro de *Las Crónicas*. Se trata de una interpreta-

(*) Véase mi obra: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, el capítulo correspondiente al "método", segunda parte, cap. VI, t. II: el "método analéctico", ed. LATINOAMERICA LIBROS, 1973.

ción teológica; todos los hechos históricos de Israel son retomados como un recuerdo, en una retención de los momentos pasados del pueblo para descubrir un *sentido*. En este hecho, por ejemplo, a causa del pecado de Israel, los pueblos gentiles le castigaron. Es decir, Israel va siempre dando un sentido a su pasado, y, a su vez, con su sentido del pasado va a prospectar el sentido del futuro; esto es nuevamente la profecía. Vemos cómo Israel tenía plena conciencia de que su existencia concreta, de que su salvación presente estaba determinada por su ligazón, por su referencia histórica a sus padres o patriarcas. Esto no pasaba con Platón o Aristóteles.

Los griegos también tenían un Heródoto y un Tucídides que habían "contado" cosas pero a un nivel anecdótico. ¿En qué sentido? En el sentido que contaron hechos, de que los "diez mil" marcharon por ahí y fueron derrotados, y tuvieron que volver, etc. Pero el hecho de los "diez mil" no constituía para Aristóteles un nivel ontológico suficiente como para definir al hombre. El hombre no dependía de hechos históricos, sino del hecho mítico de un alma que había caído en un cuerpo, y que siendo esta alma divina y por lo tanto transhistórica, todo lo que pasaba en el tiempo no era su constitutivo esencial. Los griegos nunca pudieron pasar de una historia anecdótica, porque recordaban ciertos hechos que al fin, en el eterno retorno, se repetirían de nuevo; no tenían consistencia definitiva, *ápax* (de una vez para siempre). Este es el término que usa San Pablo con respecto al hecho histórico de Cristo, y es central en su teología. Cullman en su libro *El Cristo y el tiempo* (*), explicaba bien la noción del "para siempre". Pero este "para siempre" no se da solamente con la venida del Verbo, sino que, para los judíos, Abraham había sido en cierto modo también un ápax, y lo es cada acontecimiento cotidiano.

¿Por qué? Porque de "una vez para siempre" existió ese hombre concreto a quien se le hizo una promesa y religándose a él se puede formar parte de la Alianza, objeto de la promesa. Puedo salvarme. La historia, entonces, es constitutiva, en un nivel metafísico, porque si no estoy ligado a Abraham y a la Alianza, no tengo salvación. Esto no puede pasarle a los

(*) La edición original apareció en francés, Neuchatel-Delachaux ed.

griegos. Aquí nace y se constituye la noción de Historia santa o de Salvación. Los Salmos lo repiten sin cansancio: nuestros padres salieron de Egipto y pasaron por aquí y allí con lo cual nosotros vemos la providencia de Dios y el amor que nos tiene. Oseas, el profeta, propone reformas revolucionarias en su época interpretando la historia. De tal modo que para el pueblo de Israel la historia es una Historia santa, es una reflexión acerca del pasado en el cual la existencia presente cobra sentido.

§ 7. *La historicidad en la conciencia cristiana primitiva*

Esto, exactamente, es lo que nos propone el Nuevo Testamento. El caso más paradigmático es el de Lucas. Lucas escribe un Evangelio y los Hechos. Lucas va describiendo una verdadera historia; comienza por Betlehem, va creciendo en Nazareth, luego la vida de Jesucristo culmina en Jerusalén. Allí comienzan los Hechos; de Jerusalem se pasa a Samaría y a Antioquía, y por las misiones de San Pablo se llega a Roma. Lucas, en sus dos pequeños libros, va manifestando por círculos concéntricos crecientes el desarrollo histórico del cristianismo. De tal manera que de Betlehem se llega a Nazareth, a Jerusalem, a Antioquía, a Filipo, a Corinto y por último a Roma. Roma, en cierto modo, era para ellos el centro de la historia universal, la culminación del proceso. El cristianismo comienza a tener autoconciencia de su temporalidad, autointerpretación de una verdadera evolución, lo que le va proporcionando una teología de la historia. Esto es lo que se propuso Lucas. Más aún que Lucas es el *Apocalipsis* de san Juan una autointerpretación histórica. El *Apocalipsis* interpreta proféticamente hechos muy concretos que acaecen a los cristianos en el primer siglo (las persecuciones que sufren los fieles en el Imperio); los interpreta a la manera de la teología apocalíptica hebrea. Ese es también un modo de hacer teología en torno de los hechos sagrados y concretos de una comunidad. Toda la objetivación primitiva de judíos y cristianos en el Antiguo y Nuevo Testamento es siempre una hermenéutica histórica. Es un Jesús concreto, un niño, que va evolucionando y que crece; en él crece la gracia y después es la Iglesia la que sigue creciendo. Se van describiendo aquellos hechos primigenios, pero no anecdóticamente, sino dándoles un *sentido:* es una teología de la historia. Esto sigue pasando

en el "judeo-cristianismo", ese movimiento que se origina en torno al año 60 d.C. hasta el 100 d.C. o aún 120 d.C. Este movimiento "judeo-cristiano" es muy interesante porque es un movimiento cristiano pero con una teología apocalíptica judía. De tal modo que el instrumental lógico expresivo sigue siendo el del pensamiento hebreo, y, por ello, se sigue moviendo en un plano histórico. Eran revelaciones que se proponían a la comunidad y donde se interpretaban la evolución de ciertos fenómenos cristianos. Estamos todavía en el tiempo de una teología que es descripción de una historia santa, de la liberación.

Pero es allí, a fines del siglo primero, cuando se produce la ruptura. Es ya en aquel tiempo cuando la teología, que ha sido hasta ese momento o la descripción o la explicitación de la revelación de Dios en la historia, se va a helenizar. Y entonces, se pasará de una consideración reflexiva de lo que ha sido la historia de la revelación de Dios a su pueblo, a una teología sistemática que va a comenzar a argumentar al modo de los griegos.

§ 8. *La teología helenizante*

Un caso paradigmático es ya Clemente de Alejandría con su teoría de la *gnósis*. Sin embargo, mucho antes que él, están los apologistas. En los apologistas se puede ver bien claro la transición. Ellos no dejan de lado totalmente la historia. Por ejemplo Justino tiene en consideración la historia del pueblo ya que los apologistas usaban un argumento de antigüedad y explicaban que los judíos son más antiguos que Homero y que los sabios griegos, porque se originan en Abraham. Se puede observar la continuidad de la conciencia cristiana, que se siente solidaria con Abraham y no con Homero. De todos modos, los cristianos aceptan un instrumental lógico helénico, desde la época de los apologistas. Ellos comienzan a argumentar silogísticamente. Dicen, como ya lo habían expresado los profetas, pero de un modo helénico, en el caso por ejemplo de Taciano, que es insostenible pensar como los griegos de que el sol sea Dios, porque no es Dios, sino su creatura y creada "para nosotros"; y la luna tampoco es Dios, y el mar tampoco es Dios, y va destruyendo así uno por uno los dioses romanos. Lo que para nosotros se nos muestra como

un inocente juego, en la época de este apologista significó un choque cultural inmenso; diría aún, que es un momento esencial en toda la historia de la Iglesia, cuando el pensamiento judeo-cristiano se enfrentó frontalmente contra un pensamiento helénico, y le criticó en sus fundamentos, en su "núcleo ético-mítico". Aquellos valores fundamentales del mundo greco-romano son destruidos poco a poco, hasta que poco tiempo después no hay más nadie que crea y viva en ese mundo. En el 529 d.C. se cierra la última escuela de filosofía de Atenas por designio de Justiniano. Esto fue la sepultura final del pensamiento helénico, como *vivido*, como *existencialmente dado*, en el sentido que alguien pueda decir: "Yo vivo y creo en ese *mundo* helénico". Después de esa época ya no vivió nadie de un modo real el mundo griego. Había muerto. ¿Por qué? Por la crítica a fondo que realizan los apologistas. Este hecho nos interesa mucho a nosotros, a nuestra América latina, porque ese proceso que hicieron los cristianos desde dentro de la cultura romana trans-formándola, en su sentido fuerte (es decir, que le cambiaron de *forma* o de *sentido* en sus últimos valores), no se realizó en América latina. ¿Por qué? Porque los indios no tuvieron apologistas; es decir, que no hubo aztecas, incas o diaguitas que desde "dentro" de esa cultura, habiendo previamente comprendido y vivido sus valores, hayan podido cambiar su mundo por otro nuevo, sin tener necesidad de abandonar su propia civilización. Esto, sin embargo, no pudo acaecer en América, porque no hubo la suficiente evolución cultural en las culturas amerindianas, para que hombres de esas propias culturas pudiesen hacer ese "pasaje". El apologista es un hombre que está en el *mundo* y que lo trans-forma. Esta es la tesis primera de toda misión; aún hoy. Eso no pudo pasar con los indios y, entonces, le "pusieron" desde "arriba" a Guanahaní el nombre de San Salvador y Guanahaní desapareció; mientras que en la época romana fue realmente lo autóctono lo que creció hasta ser cristiano.

§ 9. *Olvido de la historia*

Esa era la tarea del apologista, un ir poco a poco trans-formando la cultura desde "dentro". En el imperio helenístico

se rodeó el apologista de todo un instrumental lógico (*). Y, entonces, qué pasó. Hubo un olvido progresivo del pensar teológico en su nivel histórico. Y ¿entonces? Se fue pasando más y cada vez más a una ciencia argumentativa. Clemente de Alejandría en el *Strómata* habla muy claramente de esta ciencia, de esta *episteme* que quiere constituir. Es una reflexión a un nivel epistemático de tipo aristotélico, una teología argumentativa. Se comienza por pensar en principios, y después viene la argumentación, y la conclusión teológica. Aquella consideración teológica que partía de la historia comienza a quedar en el olvido. Hubo siempre, de todas maneras, una cierta reflexión histórica, pero a un nivel no propiamente teológico, sino al nivel del comentario de las Escrituras. Van a aparecer cada vez más numerosas, junto a los tratados teológicos, comentarios de la Escritura. ¿Por qué? Porque en esos comentarios se está dando de alguna manera la subsistencia de una cierta consideración histórica. En la Edad Media, esos comentarios se hacen de tal modo escolásticos que aún el sentido histórico se pierde. Los comentarios de la Biblia no tienen un sentido histórico en el medioevo. San Agustín en esto es una excepción y una excepción importante. Cité más arriba y en primer lugar a Clemente de Alejandría, pero el que comienza con esta tradición es Ireneo de Lyon. Ireneo fue el primer gran teólogo de tipo sistemático helénico; propuso una teología pensada a modo helénico. Vemos, entonces, que hay una pérdida del antiguo sentido histórico y al haber una pérdida del sentido histórico hay una pérdida del profetismo como tal en la teología. Yo me acuerdo de haber hablado con el P. Benoit en Jerusalem, y él me decía que los profetas, hoy, son los exégetas. ¿En qué sentido? En el sentido que son los que interpretan la palabra de Dios, *hoy*. Esto, creo, es reductivo, porque los profetas no sólo interpretan la "palabra escrita", sino que lo que tienen que hacer es interpretar el presente histórico, la "palabra vivida". El exégeta lo que puede hacer es conocer la "palabra escrita" de Dios, hasta el primer siglo. Y después

(*) Sobre esta cuestión de la adopción del pensamiento cristiano del "instrumental lógico" helénico hemos realizado un seminario de filosofía en el Instituto de la Facultad de Filosofía (UNC) en el primer semestre de 1968. Esperamos publicar una obra sobre el dualismo en la antropología cristiana, donde se verá esta cuestión tratada con más detalle.

del primer siglo ¿qué pasó? ¿No sigue acaso la historia del pueblo de Dios en un nivel tan radical y tan alto como lo fue antes? Y Jesucristo ¿no está presente en su Iglesia por su Espíritu? De modo que lo que continúa a esa historia santa constitutiva, y a la "palabra escrita" en el Nuevo Testamento, lo que continúa es la historia de la Iglesia, y el hacer una exégesis de esa realidad, es tarea del profeta. El profeta es entonces el prototipo del historiador de la Iglesia. Es el que descubre el *sentido* del presente, pero no a partir de una "ocurrencia", sino a partir de la lógica de la fe, que es la revelación que Dios nos dona de la historia, de la historia presente.

Cuando ese sentido profético se pierde, a lo más se puede hacer una exégesis filológica de la Biblia, y por otra parte, la teología se va racionalizando cada vez más. ¿De qué modo? Por una parte, en un considerar la coherencia misma del dogma; esto es, un ver que todas sus partes tengan sentido interno. Se puede caer en un cierto logicismo, en el sentido que todo puede tener un orden perfecto interno, pero la realidad puede ser dejada de lado, y eso es lo que a veces pasa. No en vano la geometría moderna puede tomar un axioma que no sea euclidiano, y a partir de ese axioma puede construir toda una geometría que "funciona" perfectamente, aunque no sea *real*. En eso hemos caído a veces; a partir de ciertos axiomas, que han sido tomados del pasado, pero que poseían en dicho pasado otro sentido, construimos toda una teología argumentativa, pero todo el sistema queda en el aire; es decir, hacemos una teología quedando la realidad presente de lado. El profeta es precisamente el que "toca" la realidad y le da sentido al presente, a la realidad y luego reflexiona a partir de ella. Mientras que el teólogo que se ha encerrado en su bola de cristal, puede caer en cierto logicismo, un poco al modo de Hegel, cuando, plantea toda su interpretación del espíritu universal: el Espíritu universal funciona dentro de un sistema coherente, pero irreal. El teólogo puede analizar también las partes constitutivas del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento y lo usa muchas veces como axioma, pero desgastados, helenizados, des-historificados.

Esto comienza a superarse en el presente caso, pero hasta

el siglo pasado ustedes tendrían que ver cómo se utilizaban los textos de la Biblia para hacer de los versículos axiomas primeros de una teología que era totalmene irreal. ¿Por qué? Porque faltaba esa consideración histórica y profética. La historia concreta que debía ser el punto de partida, se la relega al nivel de las hagiografías, es decir, de una historia de los santos, por otra parte esteriotipada. En la Edad Media esto fue el único tipo de historia, mero anecdotario; existían las crónicas donde se recordaba, que el convento o el obispado había sido fundado en tal época; las historias de los santos, eran cada vez más fantásticas, míticas, e irreales; es decir, que también perdían *fundamento in re*.

§ 10. *Profanización de la historia de la Iglesia*

Toda la cultura cristiana se va así irrealizando, y, por otra parte, paradójicamente, pero por necesidad, la historia se va como profanando. ¿Por qué? Porque como no era historia santa, no podía ser sino historia profana. El proceso de secularización que comienza ya en el siglo XI y XII d.C. en la lucha de las investiduras, este proceso de profanización de la historia va escribiendo poco a poco una historia profana, que no tiene que ver con la historia de la Iglesia. Los problemas eclesiásticos se van dejando de lado poco a poco en la historia; paulatinamente no se hace más historia de la Iglesia como historia Sagrada, de tal grado que la única historia que existe a fines del siglo XIX es la profana. Se produce así el hecho que los que quieren todavía escribir historia de la Iglesia, lo hacen, aunque sin conciencia, como una mera descripción profana. Hacen la mera historia de la "institución eclesial", pero como yo puedo hacer la historia de una institución sin más. Interesa si Pablo llegó o no llegó a España, si llegó o no en el 62 o en el 63; interesa si tenía tal bula o no la tenía, cuando Boyl llegó a la Isabela, y que si se puso a trabajar contra Colón o no. En fin, lo mismo que se dice de Boyl puede decirse de Colón o de los que iban con el uno o con el otro. Existe una descripción, a un nivel meramente profano y se dice, sin embargo, que es historia de la Iglesia. Hay algunas historias de la Iglesia de los países de América latina, y casi todas son decripciones concretas a un nivel profano.

Pero no debe ser así, porque la historia es el lugar (el *loco*-teológico, el *ubi*), el horizonte si ustedes quieren, el hontanar concreto de la teología. No hay teología sin la historia, y la historia, es el punto de partida y el punto de llegada de toda abstracción teológica. Pero claro, no la historia anecdótica, sino la historia como historia santa, historia de la liberación. Es en esa historia donde el pasado, desde Abraham hasta hoy, tienen que tener *sentido* en el presente, y así podrá haber tensión escatológica hacia el futuro. Esa historia es, como digo, el *lugar*, privilegiado, sin ella no puede haber teología, pues sin ella la teología lo pierde todo.

§ 11. *Estamos como perdidos por falta de "origen", alienados.*

Cuando un pueblo o grupo no tiene conocimiento de la evolución de su comunidad, de qué modo él se injerta concretamente hasta los orígenes del cristianismo, entonces, la teología que hace es irreal. Lo que pueden hacer los teólogos es alienar a los que estudian proponiéndoles cosas que se dicen en Japón, Europa o en Norte América, pero no pueden "funcionar" aquí. Cuando entramos en la cuenta que no funciona, entonces pensamos echar mano a la sociología y decimos "hagamos sociología religiosa". Tampoco va a "funcionar" porque la sociología religiosa se queda muchas veces en un plano estadístico; no es sociología sino sociografía, no explica la realidad en profundidad. La profundidad tiene que estar explicada por la totalidad de las ciencias humanas incluyendo la economía, la política, por una historia de la cultura que a su vez es re-pensada por la fe, y eso comienza a ser teología; teología de un momento presente. Es por eso que la historia es el lugar privilegiado de la teología, y de esto se han dado cuenta todos los teólogos. Pero pasa que, en Europa, esto es normal, es lógico, el teólogo sin saberlo, y sin quererlo, está bien injertado en la historia. No así en América latina.

No les voy a contar en estos días la historia de los hechos eclesiales anecdóticos, sino que a partir de ciertos hechos, vamos a pensar el sentido; y al pensar el sentido de esos hechos, ya estamos haciendo teología; y cuando expongamos los resúmenes de esta cuestión, en cierta manera, caeremos

en una redundancia, porque en la propia exposición habremos ido dando una interpretación teológica.

§ 12. *Hacia una teología latinoamericana*

La teología latinoamericana puede surgir sólo después de tomar en cuenta la comprensión cotidiana histórica, es decir, económica, cultural, política. De ahí surge la teología. ¿Por qué? Porque los europeos siempre han hecho teología europea, a partir de la cotidianidad europea; nosotros sólo la hemos imitado alienándonos. Solamente volviendo a nuestra realidad hemos descubierto una historia ocultada desde el siglo XVI; y entonces sí, comienza a ser nuevamente posible la teología en la Iglesia latinoamericana; y ese hecho es muy auspicioso.

Sólo en 1968 comienzan a aparecer los primeros textos teológicos latinoamericanos. Pero, al decir "latinoamericanos" indico que es una reflexión propia de esta parte de la Iglesia, distinta a todas las demás. Y tan distinta, que ahora, cuando hablo con un teólogo alemán, por ejemplo, y le explico lo que estamos pensando, no lo entiende ni le interesa. Me ha pasado hace dos meses. En Quito, hablaba con un teológo alemán y le decía: —Nosotros pensamos ahora la cuestión de la liberación. —¿Sí? ¡No me diga! Explíqueme —me decía—. Y le explicaba, pero, en verdad, a él le estaba interesando, ¿saben qué cuestión?, el librito de Küng sobre la infalibilidad pontificia, y no el problema de la liberación que tenemos entre manos. Los europeos tienen que "cortar un pelo en cuatro"; nosotros tenemos que preguntarnos si tenemos pelo, y si lo tenemos, cómo hacer para que crezca. Es decir, que la cosa es muy distinta: ellos están ya en sutilezas de los casi cansados, mientras que nosotros estamos sólo en la aurora del que comienza. Marcuse se pregunta cómo hacer para que el hombre de la sociedad opulenta coma menos, mientras que nosotros nos preguntamos cómo hacer para que el hambriento coma algo. Pero, el que quiere comer algo tiene más entusiasmo y pasión que aquel que tiene que empezar a comer menos sin saber por qué. El movimiento de los hippies es la rebelión de la sociedad opulenta, mientras que la nuestra es muy

distinta y tiene mucho más sentido. El hombre se expresa mucho más espiritual y completamente en nuestros procesos actuales de América latina o del Africa o del Asia, que en esos movimientos de la sociedad opulenta.

Esto lo voy a explicar más adelante, pero para que consideren cómo de pronto surge un pensar distinto a partir de la recuperación histórica de lo nuestro, es bueno saber que nuestro pensamiento no puede sino oponerse, de alguna manera, al pensamiento de los países dominadores (Francia, Alemania, Estados Unidos, Italia, Bélgica, por ejemplo), donde nuestras cuestiones ya no pueden ser pensadas. Cuando comencemos a pensar nuestra realidad distinta, llegará el día en que se nos diga: —"A ver, enséñennos lo que están pensando desde su realidad". En ese momento, sólo ahí nos van a respetar como teólogos, pero también, quizás, como Iglesia; y nos van a tener que dar un poco el derecho a la "mayoría de edad". La Iglesia latinoamericana es la que debe descubrir la misión que le toca jugar en el próximo futuro; y no podrá ya esperar ni aceptar que las otras iglesias le indiquen el camino.

Sobre esto hay un artículo de un laico, que apareció en la revista Víspera Nº 12, 1969 (Montevideo), titulado: "Crítica a Suenens desde América latina". Suenens es el gran obispo-cardenal belga. El artículo dice en resumen lo siguiente: Detrás de la teología implícita en las declaraciones de Suenens hay todo un mundo que no es el nuestro; y por eso es que saca las conclusiones a que llega. Con las conclusiones a que llega el cardenal estamos los latinoamericanos totalmente en desacuerdo. Methol Ferré muestra que hay dos teologías porque también hay dos mundos culturales, dos condicionamientos políticos previos. Este artículo que apareció en 1969, es como el inicio del pensamiento teológico autónomo latinoamericano. Aunque Colón llegó a América en 1492, no sería demasiado audaz decir que estamos sólo ahora "descubriendo" América, sobre todo América latina. Esto no es absurdo. Un niño nace; cuando nace no se descubre. Se descubre cuando, llegado a la plenitud, en la adolescencia, se sabe "otro" que sus padres y por eso se afirma por oposición. Es decir, el descubrirse se produce en la plenitud de alguien que ya comienza a ser adulto; pero se

descubre sólo ahora "desde siempre" nuevo. Eso es lo que nos está pasando hoy en América latina: nos descubrimos en los últimos decenios como distintos a todas las otras culturas. El "desde siempre" es desde el comienzo de nuestra historia; y la historia latinoamericana comienza en 1492. Nuestra madre es Amerindia; nuestro padre, si quieren, es España (o inviertan los términos, no importa). Pero el hijo *nuevo* no es ni Amerindia, ni España, ni Europa, ni los incas, ni aztecas, sino algo *nuevo*: es una nueva cultura criolla, mestiza, mezclada. Un hijo. El hijo no es la madre. El hijo no es el padre. El hijo, en el tiempo de la pedagogía y también cuando es dominación pedagógica, permanece como "lo mismo" que el padre o la madre. Pero cuando logra su independencia, se descubre distinto. Eso es lo que nos pasa hoy. Cuando se descubre otro, entonces vuelve los ojos al pasado y empieza a descubrir su propia historia. Por eso es que no pudo haber antes historia escrita nuestra: porque uno quiere saber quién es en el momento en que se descubre distinto. Para confirmar este hecho vayan ustedes a las historias "universales" de la Iglesia y vean lo que escriben sobre América latina. Por ejemplo, los franceses tienen una *Historia de la Iglesia* en veinte volúmenes de Fliche-Martin. Sobre América latina se ocupa dicha historia en pequeños anecdóticos apéndices pospuestos en algunos capítulos; los escribe por lo general Robert Ricard, mi profesor en la Sorbona; pero él mismo no ha podido considerar la totalidad de nuestro proceso. De tal manera que somos arrinconados a reducirnos a un apéndice misional. Pero, no. La Iglesia latinoamericana no es una Iglesia meramente misional, en el sentido de no tener sus instituciones propias; ha sido —ya lo veremos—, una cristiandad colonial, con características absolutamente propias, que merece algo más de un apéndice junto a la cristiandad bizantina, latina o hispánica.

Esas "historias universales" de la Iglesia no son tales: son historias de la Iglesia europea exclusivamente. ¿Y América latina? Pues, nada. No hemos podido comprendernos en esa historia porque, en cierta manera, no se nos ha descubierto como distintos. Sólo el día que nosotros nos descubrimos fuera de la historia y distintos, nos preguntamos quiénes somos; y entonces volvemos los ojos a los orígenes y, después a

partir de la historia nos interpretamos hoy. Y esto es ya teología. Esa teología no puede ser sino latinoamericana y, como tal, distinta a todas las demás: distinta, porque nosotros vamos a empezar a pensar desde un escorzo totalmente desconocido de la historia.

A Europa, sin ahora quererlo quizás, pero de hecho, en el juego de la historia universal, le tocó el destino, la responsabilidad, de ser los dominadores. Ellos son los que descubrieron las otras "ecumenes", las que las dominaron gracias a la técnica y gracias a la fuerza de las armas, de la pólvora, de los caballos y las carabelas. Y esa dominación les hizo pensar, aún teológicamente, desde la dominación. Si en cambio nos ponemos ahora a pensar desde los dominados, y miramos "hacia arriba", vemos todo de manera totalmente distinta. La teología pensada "desde los esclavos" de Egipto no es la misma, de ninguna manera, que la teología que podía hacer el Faraón o sus sacerdotes.

De tal manera que, de pronto, tenemos un nuevo horizonte, nueva problemática: todo se manifiesta de una manera distinta. Eso es lo que pretenderemos mostrar en las últimas conferencias para que experimenten, desde una historia recuperada, que tenemos un punto de apoyo para poner en obra ahora un pensar innovador, no intencional sino inevitablemente. Todo pensar la realidad es innovador, porque nuevos somos aunque no lo queramos; y desde esa novedad tendremos que ir descubriendo ahora de qué se trata. No podemos ya pedir a los europeos que nos digan el sentido de nuestros acontecimientos, sino que nosotros les vamos a explicar a ellos cuáles son nuestros acontecimientos. No vaya a ser —es lo que creo— que viendo lo cosa desde aquí y "desde abajo", podamos ver mucho más claramente, quizás, en el próximo futuro, cuál es el universal concreto, analógico, cuál es el próximo proyecto humano al que ellos mismos van a tener que abrirse. ¿Quién es el que tiene la vida que mueve el proceso de liberación? ¿Quién conduce la historia hacia el futuro: el faraón o los hebreos liberándose? Ciertamente, los hebreos liberándose. Ellos son los que saben por dónde alcanzar la libertad; ellos son ahora el momento esencial de la historia. De tal manera que a nosotros, desde la opresión, oprimidos, quizás nos toque justamente nada menos que el

destino de comenzar a formular la salida de la situación universal de la Iglesia y no solamente de América latina, porque estamos en una situación privilegiada: "bienaventurados los pobres". Somos pobres. Son los pobres los que están en el desierto; tienen menos cosas que les tapen los oídos; escuchan mejor las palabras provocativas; comprenden al dominador y se comprenden oprimidos, mientras que el dominador se comprende a sí mismo y tapa al oprimido, y al fin, no comprenden nada. No vaya a ser, como digo, que nuestra teología latinoamericana no solamente comience a ser un pensar nuestra situación, sino que comience a ser una palabra mucho más "explicativa" que la propia teología europea.

Esto, hasta ahora, son pequeñas indicaciones. En el transcurso de estas conferencias van a ver si hay algo de razón en esto o si son puras hipótesis infundables.

SEGUNDA CONFERENCIA

GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Querría hoy situar la historia de la Iglesia latinoamericana dentro de un marco mucho más universal, para que podamos un poco vislumbrar cuál es el lugar que nos toca en la historia universal como latinoamericanos. Esto es uno de los puntos débiles de nuestra cultura; no sabemos hasta qué punto estamos ausentes en esa historia universal y cuál podría ser nuestra función dentro de ella. Y entonces, por supuesto, también no sabemos qué significa ser cristianos latinoamericanos en la historia universal.

Voy a resumir en esta conferencia muchas cuestiones, pero quiero de todas maneras plantear todo el bosquejo que, en un curso más prolongado, llevaría muchas clases.

§ 13. *Comencemos por el origen*

Para interpretar la situación de nuestra América latina dentro de la historia universal hay que comenzar por el origen; y el origen es el "origen del hombre". Desde allí habría que considerar el crecimiento de la humanidad entera y sólo entonces estudiar el lugar de nuestro continente cultural. ¿Cuál es la configuración presente de nuestra cultura? ¿Cuál la función que nos tocaría cumplir en el próximo futuro?

Aquí se nos presentan ya cuestiones teológicas interesantes, que sólo voy a enunciar muy rápidamente. La "aparición del hombre". Ciertamente el hombre se origina desde el reino animal; hay una evolución del reino animal dentro del cual, desde los mamíferos, insectívoros aparecen los primates de los que desciende el hombre. El hombre transforma después la gran evolución biológica en historia; y dentro de esa historia humana surge la revelación de Dios. Esta revelación de Dios en la historia humana también se prolonga en América latina. Para poder de alguna manera relacionar nuestra fe cristiana con las galaxias, con los espacios inter-

galáxicos, con las estrellas o con el sol, o con los animales que tenemos muchas veces domesticados en nuestros jardines o plazas, tenemos que ver todo el conjunto de la creación. No sabemos todavía —algún día se sabrá—, cuándo se origina nuestro cosmos. Lo cierto es que desde un punto se expanden las galaxias. La nuestra llega a unos 100.000 años luz de diámetro, 5.000 años luz de profundidad en el centro, de tal manera que es como un plato. ¡100.000 años luz! Recuérdense que la luz recorre 350.000 km. por segundo. Nuestra galaxia tiene 100.000 años luz: es la casa donde habitamos. Hay millones de galaxias y las más próximas están a un millón y medio de años luz de distancia. Este es nuestro "hogar". En esta casa, el sistema solar es un pequeño punto. En ese sistema solar, hace cinco mil millones de años, aproximadamente, la tierra se solidifica y entonces es posible comenzar el próximo desarrollo. Parece que hace unos tres mil o tres mil quinientos millones de años, aparece en la tierra la vida; y la vida significa dentro de ese gran proceso cósmico, un nuevo momento. Esa vida tiene una evolución: primero monocelulares, pluricelulares después; los pluricelulares tantonean y uno de sus "descubrimientos" es el reino vegetal; sobre el reino vegetal, y como un parásito aparece el reino animal. El reino animal descubre, tantoneando, primero una posibilidad: los insectos; luego, los vertebrados; los vertebrados tienen muchas maneras de irse reproduciendo: los peces, los reptiles, las aves y después los mamíferos; uno de esos mamíferos fueron los insectívoros, como el oso hormiguero; uno de esos insectívoros, hace sólo setenta millones de años, los társidos; de éstos, los primeros primates; de allí surgen los primates superiores. Y así hace dos millones de años, al menos, aparecen los primeros hombres. Son hombres porque junto a sus cadáveres fosilizados hay restos de útiles, hay cultura. Uno de los más antiguos fósiles que se conocen hoy son los del "homo habilis"; es ya un hombre porque ha producido una cultura, ha modificado algo que estaba en su medio. Sería muy interesante, y tema de todo un grupo de conferencias, ver primero cómo la metafísica creacionista funda la teoría evolucionista, porque solamente por el judeo-cristianismo pudo aparecer el evolucionismo; segundo, cómo Dios crea al hombre dentro de la evolución, lo cual es pensable y Zubiri lo ha planteado en un artículo

sobre "*El origen del hombre*" en la Revista de Occidente (Nº 17, 1964). Cuando un primates pudo dar a luz a los primeros hombres, hombres por su capacidad craneal y por los millones de células nerviosas necesarias para el pensar, Dios creó en él, intrínsecamente, en el proceso evolutivo, la "nota" de la inteligencia. Hay evolución porque la voluntad de Dios quiere ser evolutiva; por eso crea *en* la evolución. No puedo extenderme en esto; pero esta cuestión sería muy importante para poder dialogar con nuestro mundo. Cuántos falsos problemas planteamos en la Iglesia con respecto al evolucionismo. Y, sin embargo, nunca recordamos que los griegos pensaban que el mundo era eterno porque era divino. Era necesario primero desacralizar al cosmos para que entonces el cosmos fuera creatura; y solamente creado y con origen sus especies, era posible que algún día ese origen de las especies fuese evolutivo: así surgió la evolución. Solamente por el creacionismo fueron destituidas de su divinidad las *especies* griegas; y por eso pudo haber un Darwin. Darwin es un fruto del cristianismo. En cambio, los cristianos, lo hemos repudiado como a un pagano. Hay graves contradicciones históricas que no puedo ahora entrar a discutir pero que deseo indicar.

El hombre surge y constituye en su evolución como un "árbol" de la vida humana. El "homo habilis" es algo más antiguo que el *austrolopitecus,* después vienen el *pitencanthropus* y el *sinanthropus.* Desde hace doscientos mil años, quizá junto al *neandertal* aparece el *homo sapiens.* Todos somos hoy *homo sapiens,* aún los pigmeos y los esquimales. Las razas del *homo sapiens* nos hablan de un mestizaje con los antiguos grupos humanos. De pronto, entonces, en este *homo sapiens,* que somos nosotros, toda la evolución del cosmos se concreta ahora y se desarrolla como "historia". Este *homo sapiens* está, entonces, integrado en los dos millones de años de presencia del hombre en la tierra. Toda esta primera época, la de las piedras toscamente labradas, es el paleolítico.

§ 14. *Las tres etapas de la historia universal*

Hace sólo unos diez mil años comienza la gran revolución neolítica. La historia universal tiene, dejando de lado el inmenso paleolítico, fundamentalmente tres etapas, y aquí vamos a comprender cuál es la situación de América latina.

Primera etapa: el neolítico. El neolítico significa una gran revolución urbana donde el hombre, gracias a la agricultura y al pastoreo, puede concentrarse en ciudades. Conviviendo en ciudades, el hombre puede comenzar una complejísima división del trabajo y entonces se produce un progreso creciente. ¿Cuál es el primer centro de gran cultura? La Mesopotamia, la baja Mesopotamia. En el golfo Pérsico surge la primera de las grandes culturas, en el cuarto milenio a.C. La segunda de las culturas es la del Egipto, en el tercer milenio. No es algo ''caído del cielo'' el hecho de que Abraham saliese de la tercera Ur y de alguna manera fuera por sus descendientes a Egipto (Israel vive en medio de la Mesopotamia y el Egipto). Israel vive en el centro más antiguo de la historia universal; y no es un milagro sino, nuevamente, algo que *nace* en la historia, como también va a *nacer* Jesús. De tal manera que en el centro de la historia humana surgirá Israel como un fenómeno propio de la historia. Moisés va a salir de Egipto; Israel va a ser un pueblo pobrísimo pero, culturalmente, evolucionadísimo, porque va a aparecer entre las dos más antiguas culturas de la humanidad. Esto es ya incuestionable. La tercera cultura es la del valle del Indo, pero solamente florece en el 2500 a.C. En el valle del río Amarillo aparece la cuarta gran cultura en el 1500 a.C.

En cambio la civilización maya-azteca surge en América, florece en su época clásica, del 300 al 900 después de Jesucristo; Teotihuacán es el primer gran imperio. La gran civilización inca, también florece en su época clásica, el Tiahuanaco, entre el 300 al 900 después de Jesucristo. Consideren la diferencia entre la Mesopotamia y el imperio azteca o inca (que se organizan en el siglo XV d.C.) hay más de 5000 años de distancia cultural. Este gran proceso viene desde el oeste hacia el este. Esta es nuestra prehistoria cuyo centro es el océano Pacífico. Son las seis columnas culturales primeras para comprender la historia universal.

En esta primera etapa de las seis culturas hay dos americanas, las nuestras. Por supuesto no solamente están los maya-aztecas y los incas, sino que están también los chibchas en el medio de ambas y la región de los plantadores y aún propiamente nómades, los indios de Norteamérica, y los del cono sur: en Argentina, Uruguay, sur de Brasil y Chile.

Esta configuración de la *prehistoria* va a explicar en parte nuestra *historia*. Dénse cuenta que conquistar a los incas no es lo mismo que "pacificar" indios nómades. Conquistando un punto central, Cuzco, se conquistaba un imperio con millones de personas. En cambio, no se conquistan jamás los nómades, ni en el norte ni en el sur. Los norteamericanos avanzan matando indios; y en Argentina, no mejores, con el general Roca también matamos indios con la "conquista del desierto". No creamos que todo es malicia en el inglés y bondad del español en hispanoamérica, en el modo como conquistaron Norteamérica, sino en parte, no justificante, hay un condicionamiento prehistórico.

Hay una *segunda etapa*, la de las culturas que en el continente euroasiático producen invasiones viniendo del norte. A tal punto que desde el siglo XX a.C. todas las culturas primarias quedan totalmente sumergidas bajo el dominio de otras; se trata de los pueblos indoeuropeos. Veremos a continuación quiénes son estos pueblos.

Luego hay una *tercera época;* no es un orden cronológico sino cultural, porque al mismo tiempo que se producían las invasiones indoeuropeas, se producen igualmente las invasiones de otro tipo de pueblos: los semitas.

Vamos a tratar de demostrar cómo estos dos pueblos (indoeuropeos y semitas), son de culturas radicalmente distintas por la comprensión del ser, del mundo que los constituye. A partir de esas experiencias distintas, las actitudes o los *ethos* van a ser igualmente distintas; y, a su vez, va a expresarse distintamente en las civilizaciones, es decir, en el *uso* de los instrumentos. Esto nos va a manifestar el transfondo de nuestra historia americana. En efecto, es una ardua cuestión, para que podamos definirnos como latinoamericanos, la de conocer el punto de partida de nuestra propia cultura. Hay muchos que dicen que "nacimos" en 1809 - 1825, como si allí apareciese nuestra patria y saliese de la nada (ex nihilo). Y hay, concretamente muchos partidos políticos o pensadores que originan nuestra cultura allí. De allí partiría toda nuestra cultura. ¡Es imposible. Hay otros que se alejan hasta el siglo XVI. Son hispanistas que propugnan que de allí co-

mienza todo, pero tampoco puede ser. Aún el conquistador que venía a América, tenía una visión del mundo, actitudes, etc. Entonces, tenemos que retroceder hasta más allá. Mientras no sepamos ubicar bien a América latina en la historia universal, seremos como el agua que cae del cielo sin conocer su origen. Y lo que digo de la cultura, evidentemente vamos a decirlo de la Iglesia; son parte de un mismo fenómeno bipolar.

§ 15. *Los indoeuropeos*

¿Quiénes son los indoeuropeos? Los indoeuropeos son un tipo de pueblo que hace más de cincuenta siglos, vale decir en el 4000 a.C., habitaron en el norte del Mar Negro y del mar Caspio. Los indoeuropeos son originarios de las estepas euroasiáticas y se les llama la cultura del Kurgan (cultura con tumbas como cúmulos). Usaron diestramente sus caballos (fueron los primeros en domesticar a los caballos) pudiendo moverse cómodamente desde el Turkestán chino hasta España. Los indoeuropeos invadieron sucesivamente las ricas regiones del sur.

La primera gran invasión indoeuropea que se conoce es la de los hititas, quienes en el siglo XX a.C. constituyen un verdadero imperio. Otros indoeuropeos van también hacia Europa, están los celtas, los itálicos y las distintas tribus que invaden Grecia; además están los Medos y los Persas; también los Arios que en el siglo XV a.C. llegan hasta la India.

Estos pueblos numerosos que se mueven hacia el sur desde el siglo XX a.C. hasta las invasiones bárbaras de los germanos (que son indoeuropeos), tienen una cierta *visión del mundo,* y esta visión del mundo se podría descubrir, p.e., a partir de un análisis filológico de ciertas palabras de sus lenguas. Pero dejaremos este aspecto de lado.

a) Dualismo antropológico.

Hoy quería analizar sólo cuatro niveles. *Primero*, en casi todos estos pueblos se puede considerar una visión del hombre que de algún modo es siempre dualista; para todos estos

pueblos de algún modo el cuerpo es "prisión"; o el cuerpo es la "apariencia", *maya;* o el cuerpo es lo negativo o el origen del pecado, para los maniqueos.

El cuerpo-prisión, el *sóma-séma,* puede observarse en los griegos; el *maya* o apariencial en los hindúes; el cuerpo-mal en los iránicos, y de estos iránicos surgirá después el maniqueísmo. Es decir, Grecia y Persia y la India son el lugar de culturas indoeuropeas. Todos ellos poseen una antropología de algún modo dualista. Alguien puede decir que hay autores que, como Aristóteles, por ejemplo, han superado el dualismo. Creo que sí, que en su caso el dualismo fue "en parte" superado. No puede negarse la relación que hay entre la visión del mundo-cultural, predeterminada por la historia; los hombres geniales escapan a veces a la predeterminación histórica y a partir de la consideración de la realidad discuten entonces al *a priori* de su pueblo, y éste es el caso de Aristóteles. Pero lamentablemente los que lo siguen, vuelven a caer en el dualismo y este dualismo llega a su culminación con Plotino, la síntesis final de todas las culturas indoeuropeas.

b) Dualismo moral.

Bueno, para todos estos pueblos, como digo, la antropología es más bien de tipo dualista. ¿Qué determina este dualismo? El dualismo antropológico determina un dualismo en el *ethos;* es decir, en las actitudes, y, entonces, habrá una moral también dualista. ¿Por qué? Porque el cuerpo será de algún modo origen del mal. Por esto la ética helénica es una ascesis; liberación del cuerpo para ir hacia la consecución de los bienes del espíritu: la contemplación. El budista lucha por la liberación y hasta la destrucción del cuerpo que pluri-fica los deseos, para desindividualizarse en el Brahmán. Es decir, el cuerpo es lo negativo para Buda, para los hindúes también aunque de otro modo. Y qué decir de los maniqueos, que proponen (los maniqueos primero y después los cátaros y albigences) el desprecio a todo contacto o placer corporal, lo que va a derivar en una moral anti-matrimonial, porque el cuerpo es malo. Entonces, lo que es sensitivo o sensorial también es malo. Se dan cuenta, una moral dualista que nosotros hemos en parte aceptado; una moral maniquea que

como principio determina a muchos en el llamado Occidente. Hay una moral dualista prototípica, y es la de los iránicos. ¿Por qué? Porque ellos habían ontificado, en dos principios el mal y el bien. Había un dios malo y un dios bueno. Este grave problema se le presentó a san Agustín cuando quiso superar el maniqueísmo; y la superación la va a encontrar en otra visión del mundo.

c) Ahistoricismo.

Un tercer elemento a analizar es la conciencia de la historia, ya que para todos estos pueblos indoeuropeos, lo definitivo, lo que realmente es el *ser*, lo divino, es *eterno*. Entonces, lo corporal, lo que es el *maya*, lo que es de este mundo, aquí no tiene ninguna consistencia, porque está sujeto a la corrupción y generación. Por esto ellos no pueden descubrir el *sentido* de la historia. Por esto es que en el fondo de la conciencia de todos estos pueblos está la doctrina del eterno retorno; porque las cosas individuales pierden radicalmente su sentido de ser esto-individual, y son reasumidas por la necesidad de un repetirse siempre.
Mircea Elíade, ha escrito un *Tratado de las religiones:* en este tratado explica cómo los pueblos primitivos —y el indoeuropeo sería el último gran caso de pueblo primitivo—, deshistorifica el acontecer cotidiano repitiendo, en cada acto de la vida acciones arquetipales de los dioses. De tal modo que si se va a contraer matrimonio, éste no es un acto personal, sino que es un acto imitativo de un dios tal que se casó con una diosa cual; cuando se prepara la semilla para sembrar, no es un acto personal que se efectúa, sino que es un acto de un dios sembrador que tiraba su semilla, etc., etc. De tal modo que los actos cotidianos son así reasumidos en una mera imitación de arquetipos eternos. La historia no existe. ¿Por qué? Porque si el cuerpo, el *maya*, del maniqueo, el mal, no tienen consistencia, la historia no tiene tampoco consistencia, porque la historia acontece en el nivel de la corporalidad y la libertad. Se trata de una conciencia a-histórica.

d) Totalidad panontista.

Y por último, y lo que es al fin lo mismo, todos estos pueblos piensan que lo divino es eterno, y es lo único, y eso es el

er: la Totalidad. Es el *ser* de Parménides que se opone al no-ser. Entonces, paradójicamente, del dualismo antropológico e pasa a una tensión monista en ontología. Lo que es, es uno. Lo plural, lo de este mundo infralunar es mera "apariencia", no tiene consistencia de *ser*. Si hay alguna cosmovisión que xplica bien esto, es la de los hindúes; pero si hay alguna ilosofía indoeuropea que culmina este proceso es la de Plotino. Plotino vivió en Alejandría en el siglo III; en esa Alejandría se conjugaron todos los grandes movimientos ndoeuropeos. Primero habían partido de las estepas del norte; ahora culminan, yo diría en Alejandría. ¿Cómo? La nfluencia helénica por el Mediterráneo, la influencia iránica asta Antioquía, y la influencia hindú, que viene por el nar Rojo, van a confluir en Alejandría, la gran capital del iglo III d.C. de todo el mundo antiguo.

'lotino expresa paradigmáticamente todo el pensamiento inoeuropeo. Y bien, ustedes ven, este pensamiento está ahí n que nadie lo tematice, está ahí potencialmente dado. Es nás, no conozco ningún libro de filosofía —porque esto es area de la filosofía— que exprese esta conexión entre todos os pueblos indoeuropeos. La tarea se ha sólo comenzado.

'ean que, y esta idea es fundamental, este tipo de cultura va tener una enorme resonancia, ya que debemos añadir a los omanos, a los celtas, y a otros tantos pueblos que también ntran aproximadamente en esta experiencia. Esto nos peritiría descubrir un poco las estructuras *fundamentales* que onstituyeron las actitudes del indoeuropeo. Era una actitud e desprecio al cuerpo, de desprecio a la historicidad, a la luralidad. Era una actitud de aprecio a la contemplación: a Uno, al Todo; pero no digo que sea Dios, sino lo-divino, ue es muy distinto.

) Nuevas conclusiones.

l que está dentro de esta visión del mundo, de este *ethos*, ree lograr la perfección saliendo de la ciudad, en una poción solitaria, la *solitaria bonitas* de los romanos. ¿Por qué? orque la intersubjetividad se da al nivel del cuerpo, y la udad no es necesaria para alcanzar la perfección. El sabio, sabio platónico, *sale* de la ciudad, y cuando ha contemplado divino, vuelve y enseña cómo ha llegado a la verdad. El

Aristóteles de la *Etica a Nicómaco*, libro X, es también un contemplador de lo divino, que usa la ciudad para usufructuar o practicar bienes supletorios, secundarios. Buda deja la ciudad, sus padres, y todo, y se va para "matar sus deseos" en la contemplación, en los monasterios, fuera de la historia y la comunidad.

Se puede decir, como ustedes ven, que hay una *huir* de la intersubjetividad política para alcanzar la perfección solitaria. Esto muy resumidamente, es el esquema de la cosmovisión indoeuropea. He escrito un trabajo que se llama "El humanismo helénico", ahí ustedes podrán encontrar todo lo que les he explicado hoy muy esquematizado. Hay, por el contrario, una visión muy distinta del hombre y que constituye un nuevo tipo de cultura. Estos pueblos son los semitas.

§ 16. *Los semitas*

Los semitas no se originan en las estepas, sino que se originan en un desierto, que es el desierto arábigo. Los primeros semitas que se hacen conocer por la historia son los acadios; los sumeros no son semitas. Después vendrán muchos otros semitas: los amorreos, los babilónicos, los fenicios, que después formaron las colonias cartaginesas, y entre ellos, también están los hebreos y el Islam. Lo interesante es que en un momento de la historia, los indoeuropeos digamos así, "han copado" la situación; en el occidente se encuentra el gran imperio romano, y en el centro el gran imperio persa, y en el oriente el gran imperio hindú. Estamos en una época anterior al cristianismo, y aún en los tiempos de su origen.

Pero después habrá una revolución (el cristianismo, me anticipo a decirlo, es una visión del mundo de tipo semita) que ocupará justamente todo el ámbito geográfico indoeuropeo y mucho más; el islam, completará esta inversión. Este movimiento de cultura, justificaría las hipótesis presentadas más arriba de los momentos históricos: primero, las seis grandes culturas (la egipcia, mesopotámica, hindú, etc.); luego, hubo una indoeuropeización del mundo euroasiático, y por último una semitización. De esa "semitización" estamos todavía hoy dependiendo en el plano cultural.

¿Cuál es la visión que tienen los semitas? Y bueno, es una visión radicalmente distinta a la indoeuropea (*).

a) Antropología unitaria y bipolaridad intersubjetiva.

En primer lugar, el semita considera al hombre unitariamente. Para un griego el hombre era una participación de lo divino y lo terrestre (excepción hecha de Aristóteles); en parte divino; por la *psyké* (el alma) el hombre es hombre; el alma es una substancia, una *ousía* independiente en el hombre. Para los semitas el hombre es una entidad unitaria. Ustedes saben que ellos usan la palabra *basar* que significa la "totalidad", la carne o el hombre, pero no el cuerpo. Usan también la palabra *nefesh* que no significa alma, sino "vida". Además tienen la palabra *ruaj* que es Dios mismo. Sería un largo camino el demostrar todo esto, pero está bastante estudiado y ustedes conocen la exégesis contemporánea. El hombre se presenta al semita como unidad —en el caso de Israel que hemos tomado por ejemplo—, una unidad pero totalmente dada en dos órdenes: uno, el orden del *basar*, lo que después en el Nuevo Testamento será traducido al griego por *sárx* (carne); y otro, significando la totalidad abierta del mismo hombre, el plano del *ruaj*, que será después en el Nuevo Testamento el plano del *pneuma* (espíritu) o la Iglesia. Hay un texto al respecto muy interesante, es de san Pablo en I Cor. 15, aquel texto sobre la resurrección tan difícil en apariencia cuando no se conoce la antropología semita. Hay allí fórmulas típicamente semitas que demuestran esta concepción: "los hombres mueren en cuerpos *sarxicós*, para reconstituirse en cuerpos *pneumaticós*". En esta fórmula sencillísima hay toda una antropología. ¿Por qué? Porque nos deja bien ver como *sóma* (cuerpo) no es el *sóma* de los griegos, sino que es un "cuerpo-viviente" que devendrá "cuerpo espiritual"; de tal modo que, para Pablo, no hay dualismo entre cuerpo y alma, sino bipolaridad entre dos tipos de hombre, dos tipos de intersubjetividad: la de la *carne* como totalidad que niega la Alianza; y la del *espíritu*, la totalidad abierta al orden de la Alianza. De tal modo que para el pueblo semita, concretamente, el de Israel, hay unidad antropológica, pero en dos niveles intersubjetivos: la Totalidad

(*) Véase mi obra *El Humanismo semita*, EUDEBA, Bs. As., (1969).

totalizada de la carne, y la apertura de la Totalidad al Otro. Ustedes pueden encontrar esto también en *El Corán*. En *El Corán* no hay distinción entre el cuerpo y el alma, sino que el hombre es esta totalidad descripta. Ustedes encontrarán estas doctrinas en los padres Sirios, cuando usan la palabra *basar* y *nefesh*, que es casi igual en sirio; y donde también se expresa esta totalidad.

Quiero mostrarles, entonces, que tanto en el relato del *Génesis* como en toda la tradición judía, el hombre es considerado y expresado unitariamente. Y si hay algunas veces expresiones dualistas, es cuando la influencia helénica se hace sentir, como en el libro de la *Sabiduría*, por ejemplo. Ahí se oye hablar de cuerpo corruptible y de alma que se separan con la muerte.

b) El *ethos* de la libertad, de la liberación.

Consideremos ahora un segundo aspecto, el del *ethos*, que constituye esta comprensión del mundo. ¿Será un *ethos* que atribuye el mal al cuerpo? ¿O va a ser un *ethos* que atribuye al hombre en su totalidad la responsabilidad del mal en el mundo? Para responder a esta cuestión el hebreo descubrió una moral de la libertad, de la liberación.

La libertad no es del cuerpo o del alma, sino que es del hombre en su totalidad como ser autónomo. El mito adámico, nos quiere explicar el misterio del origen del mal. Los semitas —no como los indoeuropeos que atribuyen el mal a un dios o al cuerpo—, escriben este relato sobre el origen del mal para mostrar que dicho mal ni es hecho por Dios ni es un dios, sino que tiene su causa en la libertad del hombre, la de Adán. No se presenta un Adán trágicamente encadenado, sino un Adán dramáticamente tentado, tentado en su libertad. Para el semita el cuerpo no es origen del mal sino la libertad. Como ustedes ven es un *ethos* distinto; no es un *ethos* dualista, sino un *ethos* de la libertad y de la liberación.

Para ver el sentido del "mito adámico", les recomiendo un libro de Ricoeur, que se llama *La simbólica del mal* (*),

(*) *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1960.

un buen análisis del problema del bien y del mal en el relato del *Génesis*. Ricoeur propone "mito" en un sentido un tanto distinto al de Bultmann, y hace ver cómo el "mito" es racional. El símbolo es igualmente una expresión necesaria aun en la edad técnica por su significación ambivalente (*).

c) La perfección como "compromiso".

Un tercer nivel de esta visión del mundo, radicalmente distinta a la indoeuropea, es el de la exigencia de la intersubjetividad como condición de la perfección del semita. El hombre tenía que evadirse de esa intersubjetividad, en el caso del griego, porque debía evadirse del cuerpo para lograr la perfección. Mientras que ahora no hay cuerpo, propiamente hablando, sino totalidad humana, y ésta es siempre intersubjetiva. Sólo en esta intersubjetividad se salva el hombre. El judío no se salvaba solo, contemplando lo divino, sino por el hecho de *pertenecer* al pueblo de Abraham, y, por lo tanto, por el hecho de participar de la promesa y de formar parte de su pueblo en su esperanza. Si el hebreo se religaba a sus padres, a sus ancestros —y de ahí la escrupulosa tendencia hebrea a enunciar la descendencia—, se relacionaba ininterrumpidamente a Abraham, y con él estaba salvado en la esperanza.

El judío, y lo mismo el islámico, si no poseía como fundamento esta intersubjetividad no se podía salvar. La perfección es siempre comunitaria; si se toma adecuadamente la palabra "política", de *pólis*, ciudad de Dios, sería siempre perfección política. Mientras que en el caso de los griegos, a-política, en el sentido supremo.

La perfección del griego es la del sabio, o, en último término, del contemplador; mientras que la perfección del semita es la de un hombre que en la comunidad se compromete en la historia, y ese es el *profeta*. La perfección del semita no es la del sabio sino la del profeta. ¿Qué es lo que hace el profeta? Da su vida por la liberación de la comunidad de los pobres, de los oprimidos. Es el caso de Moisés a quien Dios le dice: "Ve y dile" tal y cual cosa a mi pueblo; es

(*) Paul Ricoeur en su obra *Freud, de l'interpretation*, París, Seuil, 1965, indica importantes líneas a seguir en el estudio del símbolo y la hermenéutica.

decir, que lo compromete en la historia, lo arrincona en el compromiso. La perfección es ahora para el semita, ese comprometerse en la liberación de la comunidad, ese dar la vida hasta la muerte por esa comunidad de pobres; es el "servidor de Yavé" (Ver especialmente este tema en el segundo Isaías; *Isaías* 40, ss).

d) La conciencia histórica.

El griego desvalorizaba la historia porque desvalorizaba lo concreto, lo no reductible a una fórmula universal. Mientras que el hebreo revalorizaba la historia; y es más: la descubre. Esta fue la hipótesis que lanzó Hegel diciendo que con Abraham comienza en la historia universal la autoconciencia. Y esto lo dice también Mircea Elíade al fin de su hermoso libro sobre *El mito del eterno retorno* (*).

El semita y sobre todo el hebreo, hace de la historia el horizonte de su existencia. El hecho concreto de la existencia de un Abraham permite al pueblo su salvación. Es en esa promesa histórica en la que el pueblo se salva. Abraham no es un mito, no es un dios, no es Hércules ni Prometeo, ni Ulises. Abraham es un hombre histórico que vivió en Ur, en tal época, y que recorrió un mundo real.

Allí descubrimos cosas concretas. ¿Por qué? Porque la dimensión corporal del hombre, la *basar*, lo individual e imprevisible puede ser también el punto de partida de la salvación. La historia es para el hombre el punto de partida de la salvación. El profeta es el hombre perfecto para el pueblo de Israel. Esto ocurre porque el profeta es el que descubre el sentido de la historia y ese sentido es pensado y proclamado al pueblo. Lo que el profeta le grita es el sentido de la historia, el sentido que tiene Dios de la historia del hombre. El profeta proclama el sentido del presente histórico. ¿Cómo puede existir ese tipo de visión del mundo? Puede existir porque a diferencia de los indoeuropeos para quienes lo Uno y lo eterno era lo divino intracósmico, para los semitas este mundo está radicalmente separado del Creador,

(*) En el último capítulo, Elíade nos propone una interesante reflexión sobre el terror ante la historia, la fe y lo imprevisible. Ed. francesa: *Le Mythe de l'éternel retour;* Gallimard, París, 1949.

del Otro. Con el término *barah*, que significa *crear* (en el primer versículo del Génesis), Dios "creador" constituye un mundo radicalmente distinto de él. ¿Qué significa esto entonces? Significa que el trascendente desmitifica *este* mundo y lo hace, a este mundo, instrumento del hombre. Mientras que el mundo helénico está lleno de lo divino, y por eso dice Tales que "todo está lleno de dioses". Mientras el mundo sea divino, el hombre no puede dominar la naturaleza. El hombre domina la naturaleza sólo cuando piensa que este mundo es un instrumento suyo.

Era necesaria primero la desmitificación del universo. Esto lo explica bien Pierre Duhen en un libro que les recomiendo, y que se llama *El sistema del mundo*, donde muestra que la ciencia moderna reposa sobre este simple principio de un Dios creador. Porque a partir de este principio es que puede desmitificarse el universo, y posibilita que el hombre se haga cargo científicamente de un mundo del que no se podía hacer cargo si era divino. Es decir, cuando la luna es un algo creado, puedo ponerme a estudiarla; pero si es la diosa luna, la astronomía se confunde con la teología y ya no se podría hacer ciencia. En fin, la cuestión sería larga de explicar y ustedes ven en qué sentido puede investigarse el problema.

§ 17. *El fenómeno cristiano. La tres etapas de la historia de la Iglesia*

En la "tercera etapa" de la historia universal, la semita, se sitúan los cristianos que evangelizan el imperio romano. El Islam, también semita, ocupa todo el imperio romano mediterráneo del sur y oriental, todo el imperio persa, y va a llegar hasta la India. Luego deberíamos continuar la historia semita europea hasta su secularización y aún, llegará secularizada hasta la China, va a ser conquistada por un pensamiento que en el fondo sigue siendo ontológicamente semita aunque parcializado: el marxismo. De tal manera que en todo el planeta solamente queda un grupo que es indoeuropeo todavía: la India y el sudeste asiático. Todo lo demás ha sido prácticamente "semitizado".

Es dentro de este gran proceso cultural semítico, hemos

dicho, que surge el cristianismo como el corazón mismo de esa cultura.

El cristianismo, a su vez, tiene tres etapas fundamentales.

La *primera etapa*, es la de la comunidad apostólica palestinense: Jesús fundador de la Iglesia, sus discípulos, la primera expansión por Jerusalem, algunos discípulos que parten a Antioquía. Comunidad palestinense: los de Antioquía o Corinto están un poco al margen.

La *segunda etapa*, es la de la crisis de la universalización mediterránea. ¿Qué significa esto? Se sabe que ya en la época de los apóstoles aparece la primera crisis en la Iglesia: hay un grupo helenista y un grupo de judaizantes. Pedro defiende a unos, Pablo defiende a otros. Hay movimientos de opinión. Lo cierto es que allá por los años 49 ó 50 se reúne el Sínodo de Jerusalem; el primer gran Sínodo de la Iglesia. ¿Qué se discute? Una cuestión decisiva. Los apóstoles comprenden, a partir de la maduración que ha tenido la Iglesia en los primeros años, que el cristianismo no puede quedar encerrado entre los judíos, sino que debe ser abierto a los helenistas, a toda cultura mediterránea. Y bien, esa segunda etapa acaba de concluir: pero ha habido una sola, y ha cubierto casi veinte siglos.

La *tercera etapa*, es la que acaba de comenzar, es la que viene. Y para dar algún nombre podríamos llamarla: la crisis del Vaticano II. Ustedes dirán: este hombre exagera porque ha habido muchas etapas en la historia de la Iglesia. Sin embargo, hay muchos argumentos para esta periodificación. Piensen que sobre la lanzada de aquel Sínodo se evangelizó el mundo helenista, que es lo mismo que decir el mundo romano. No hemos salido del mundo romano, porque todo lo que vino después fue la evangelización del mundo romano y sus márgenes. América latina será marginal a la cultura mediterránea. Es sólo en el Concilio Vaticano II que entra en crisis ese hecho patente, y obvio para la historicidad inauténtica de la propia Iglesia, y de sobreentender que la Iglesia era sólo para los mediterráneos, caímos, sólo ahora, en cuenta que era para todo el mundo.

La *primera etapa* del cristianismo, como hemos dicho, desde

su fundador hasta el año 49-50. Es la etapa en que el pequeño grupo de discípulos comienza a hacer las experiencias claves para el futuro. Unos están en Jerusalem y van a constituir la "comunidad de los santos" como la llamaba san Pablo, pero en cambio, otros van a ir a Antioquía; y en Antioquía viven una experiencia fundamental: los cristianos antioqueños van a vivir la experiencia de ser cristianos procedentes del judaísmo y del paganismo. En Jerusalem no se tuvo esta experiencia. San Pablo va a ser el prototipo del apóstol de la comunidad de Antioquía, va a ser el apóstol de los gentiles, porque Bernabé le muestra la metódica pastoral de esa comunidad de Antioquía. Y después vendrá, Corinto, un tercer tipo de comunidad: puramente pagana como origen, en la que no hay ningún judaizante sino que todos son helenistas.

En el Sínodo en Jerusalem, Santiago que es quien dirige el concilio, da la palabra a Pedro que indica las líneas generales; pero Pablo es quien se impone. Y entramos en la segunda etapa de la historia universal de la Iglesia.

La *segunda etapa* va desde el año 50 hasta 1962. En el 50, Pablo muestra cómo la universalidad del cristianismo permite que sea cristiano alguien que no ha sido judío. Y con esta pauta, y a partir de la lengua griega, ¿qué hacen los cristianos? Evangelizan el Mediterráneo. Ese Mediterráneo cristianizado va a quedar como el fundamento irrebasable hasta el año 1962. ¿Qué es lo que se hizo después de aquellos acontecimientos? El cristianismo evangelizará primero todo el imperio oriental romano; y de ahí se llegará a Rusia y de Rusia hasta la Siberia, pero va a ser una prolongación de la experiencia mediterránea, porque en esta región mediterránea toda la experiencia se cumplirá en griego fundamentalmente.
Se evangelizará también la parte latina del imperio; y la experiencia latina europea continuará hasta el año 1962. Por esto la gran querella del latín. Es una cuestión que hemos acabado de superarla. Solamente se admitían la cultura y las lenguas mediterráneas, no dándose cuenta que es sagrada toda cultura, toda lengua que es vivida y hablada por un cristiano consagrado, sea papúa o esquimal, porque la lengua no es la sagrada sino el cristiano consagrado es el que con-

sagra lo que toca, lo que habla o lo que produce; y todas las lenguas son sagradas mientras sea consagrado el que las habla.

Sólo en el Concilio pasado entramos en la *tercera etapa*. Desde 1962 en adelante la Iglesia se va a universalizar en el sentido de que va a dejar detrás de ella la experiencia mediterránea y realmente se va a abrir. Pero esto no se hace de un día para otro porque estamos demasiado culturalizados. Es decir, para "quedar desnudos delante de Dios" como decía Kierkegaard, hay que sacarse todavía mucha ropa; porque mucha ropa inútil nos impide caminar en el desierto. Desde el 62 empezamos a darnos cuenta, por ejemplo, que el Islam nunca fue misionado. Y, ¿por qué no fue misionado?, porque no quería ser misionado en latín o en griego, a partir de las estructuras bizantinas o latinas. El Islam tiene otra experiencia de las cosas y necesita ser misionado desde el Islam. La experiencia mediterránea greco-latina no permitía la evangelización del Islam. Tampoco fuimos a evangelizar a los hindúes, ni pudimos hacerlo con los chinos. Recuerden el ejemplo de la China. Ricci llegó a estar en contacto directo con el emperador en el siglo XVI. El emperador chino se predispuso a la conversión. Imaginen lo que sería ahora China. Mao ha hecho lo que no se pudo hacer antes y de otra manera por el pecado de los cristianos; pero un pecado no solamente de los cristianos sino de los responsables de los cristianos: en ese tiempo era Roma la que impidió el "rito chino". Ricci llegó hasta el emperador, vestido de mandarín y hablando chino, y le entregó dos regalos: un ícono de la Virgen con el Niño y un mapamundi donde, además de todos los continentes, se mostraba también la organización de los cielos. El emperador quedó admirado de la sabiduría y del sentido de las cosas que le proponía Ricci. Se sintió predispuesto a convertirse al cristianismo. Ricci quería proponerle una liturgia china, en chino, con simbología china; porque el amarillo para nosotros es un color sagrado y en cambio para ellos significa la muerte; y el negro para nosotros es más bien la muerte y para ellos es alegría. Vale decir, entonces, que hasta los colores de la liturgia había que cambiar. Ricci fue a Roma y se le impidió celebrar en otra liturgia que la latina, porque el chino no era lengua sagrada

pero sí el latín. Así fracasó la gran experiencia misionera de Ricci, y China esperó hasta que Mao realizara la revolución.

§ 18. *El cristianismo perseguido bajo el Imperio*

La segunda etapa tiene dos momentos fundamentales: primero desde el año 50 hasta el 313-314. Es la época de las persecuciones. Los cristianos están fuera del orden establecido; los cristianos no tienen miedo de estar fuera del orden. En realidad, los mártires lo están siempre. A los que están en el orden ustedes van a ver lo que les va a pasar.

Desde el 50 hasta el 313 fue la época de los mártires. Los mártires morían en los circos por ateos. Nosotros decimos: qué ignorantes eran los romanos. Los cristianos, diríamos, no eran ateos. Pero si no me doy cuenta de que eran "ateos" de los dioses romanos no entiendo la causa ni el cómo morían. Eran ateos de los dioses romanos y ser ateos de los dioses (los "valores" de una cultura) es cosa muy grave. Porque decir que el sol no era dios era dejar unos cuantos templos desocupados en todo el imperio, miles de sacerdotes y aún ejércitos sin dioses. Decir que la luna no era dios era dejar la noche sin divinidad, y como la diosa luna estaba emparentada con la diosa "tierra", todo esto significaba ciertamente catástrofes agrícolas enormes. Decir que el emperador no era dios era subversión política. Los cristianos se levantaban contra los dioses. Lean ustedes los inocentes libros de los apologistas. Dice el apologista: "el sol no es dios, porque Dios lo ha creado como luminaria para utilidad de nosotros los hombres". Yo lo leo hoy y digo: qué simple este hombre. Pero ¿qué significaría decir eso, hoy, en América latina? Los que lo dicen la pasan mal y nosotros no los comprendemos. Porque los "dioses" cambian y hay que saber cuáles son. Y cuando el cristiano proféticamente dice: esto no es Dios —ni el dinero, ni el orden político, ni muchas otras cosas— sino el pobre y oprimido; cuando el cristiano dice eso, en concreto, entonces la cuestión adquiere un carácter subversivo y es de nuevo llevado al circo. Y en el circo mueren los ateos de los dioses, de los ídolos. Y los ídolos y los becerros de oro no son del pasado: son también del presente. Y el cristiano siempre va a morir mártir, mártir del

Otro. El Otro es el pobre que no tiene poder, no tiene ejército, como Jesús. Y ese pobre es el que el mártir testimonia, porque en el fondo, es Jesús y es Dios mismo el negado en el pecado de la dominación.

Dense cuenta cuántas revisiones teológicas vamos a tener que ir haciendo con el tiempo. Pero, entonces, la muerte de los cristianos en el imperio es algo muy actual, porque la superación de la experiencia mediterránea nos deja de nuevo a la intemperie, como a los primitivos cristianos. Pero no para volver a la Iglesia primitiva sino para volvernos hacia una Iglesia primitiva —ahora sí— de la universalización concreta que adviene. Y esta experiencia la está viviendo mucha gente en América latina: es a ellos a los que hay que saber detectar.

Anotemos algunas características de las comunidades cristianas antes de la cristiandad.

Primer aspecto: había una gran libertad en la invención litúrgica. Cada comunidad tenía su liturgia. Y es por eso que no existía lo que después se ha de llamar "el catolicismo popular", porque toda la devoción del pueblo, del pequeño pueblo, se podía expresar en la liturgia central. Cada comunidad tenía su liturgia; había familias de liturgias numerosas. Los grupos cristianos, comunidades de base, se reunían para cumplir las mediaciones litúrgicas partiendo de esquemas muy simples, pero que llenaban de vida cotidiana, según la diversidad comunitaria. Segundo aspecto: estas comunidades de base eran pequeñas. El hombre conocía al hombre y podía compartir sus sufrimientos y sus alegrías. No eran las multitudes impersonales que vendrán después.

Y, en tercer lugar y de un punto de vista filosófico o teológico, se produce el enfrentamiento de dos comprensiones del existir o del ser. Están por una parte los indoeuropeos: cuya comprensión del ser es, si pudiéramos resumidamente formularla, "lo que está *presente y permanente* ante los ojos"; el ser es presencia y permanencia; para los griegos esto era la "ousía". Y como el ser, al fin, es el Uno, tienen todos una como tensión hacia el panteísmo. Lo cierto es que contra ella se va a enfrentar el pensamiento judeo-cristiano. *Judeo*

porque los cristianos de la primera hora eran judíos en gran parte, y porque, metafísicamente, no aportaron los cristianos nuevas tesis. La creación, la visión del hombre y de la historia del cristianismo es judía. Lo que aporta el cristianismo es una radicalización en Jesucristo de la visión antropológica; es una nueva etapa antropológica dentro de la tradición judía; pero, el cristianismo no aporta novedad metafísica a un nivel radical. Lo que hay es un choque, quizás el más interesante de la historia universal. La comunidad mediterránea vivió esta experiencia fundamental desde *dentro* de la cultura helenística. Debió "refundarla", es decir, le hizo trascender su horizonte que era el horizonte de la comprensión indoeuropea y griega del ser, lo último para ellos, y le trazó otro horizonte comprensivo. Y al trazar otro horizonte la transformó absoluta y radicalmente, porque para el griego el ser cósmico es eterno y divino. Para el judeo-cristiano el ser cósmico se lo comprende como creado y ahí, entonces, cambia todo. Todo absolutamente comienza de nuevo. Si este cosmos es divino los cristianos lo profanizan, lo desacratizan. La luna deja de ser diosa para transformarse en un astro creado para el servicio del hombre. Lo mismo el Sol, la Tierra, los astros, el emperador... Esta profanización del cosmos es la aparición del mundo moderno, el nuestro. Jamás el hombre hubiese llegado a la Luna si no se hubiera producido antes esta revolución teológica. Esta revolución fundamental en la historia de la humanidad la producen aquellos cristianos perseguidos del siglo II, época, entonces, sumamente importante y que tendríamos que volver a estudiar con suma atención, ya que es posible que nos encontremos en una situación similar a aquella. La situación del pensador cristiano sería hoy muy parecida a la de Justino, Atenágoras, Taciano.

§ 19. *El sistema de cristiandad*

Pasa el tiempo y el cristianismo se transforma en fuerza política. De Iglesia perseguida se convierte en Iglesia triunfante, agraciada por Constantino. Posiblemente por razones políticas Constantino libera a la Iglesia. Y al liberarla se va a constituir lo que la teología técnicamente denomina: *la*

cristiandad. La cristiandad, *Christianitas*, no es el cristianismo; casi todas las lenguas modernas conservan la diferencia entre uno y otro término (*Christenheit, Christentum; Chretienté, Christianisme*...). El cristianismo es la religión cristiana. *Christianitas*, como la *romanitas*, es una cultura. De tal manera que una es la religión y otra la totalidad cultural que orientada por el cristianismo, se constituye como cristiandad. No me refiero a ningún movimiento concreto, porque muchas veces estos términos se usan con otro sentido.

Ahora lo uso en su sentido técnico, teológico. La cristiandad primero fija y unifica la liturgia. Esta, en lugar de seguir creciendo como la vida, se fija para siempre. En el Imperio no se pueden admitir fluctuaciones, diversidades; las vivencias son múltiples y aparecen como contradictorias, aunque no lo son. De tal manera que las familias litúrgicas comienzan a reducirse. Este proceso toca a la Iglesia latina casi en su nacimiento. En el occidente latino quedan en poco tiempo sólo algunas liturgias y, por último, de hecho, una sola: la romana. Al mismo tiempo acontece la aparición de conglomerados multitudinarios. Los que habían sido mercados hasta ayer ahora son los templos y se llaman basílicas.

Esas multitudes, multitudes que muchas veces se preguntan qué significa ser cristiano, son bautizadas, investidas de una enorme responsabilidad, porque tienen una función histórica irreemplazable que cumplir y, muchas veces, no estaban bien catecumenizados como en el origen: los habían bautizado cuando niños. Esas multitudes entran en la Iglesia.

Pero hay cristianos que ven que todo esto los aleja del Evangelio y se van al desierto. Sólo en el siglo IV nace el monacato. Se puede decir que el monacato comienza a surgir en el momento en que la Iglesia se hace mayoritaria. Algunos jóvenes y muchachas entregados a Dios comprenden que esa sociedad ya no es cristiana: una cultura nunca puede ser como tal cristiana, porque el cristianismo nunca puede ser cultura: los "convocados" forman una Iglesia pero no una cultura. Así surge el monacato como repudio, en cierta manera, a la *christianitas* en germen. Esta cristiandad es la *mezcla* de lo cristiano y lo helenista. Es una totalidad cultural. No podemos detenernos a explicar detalladamente lo

que esto significa. Una cosa es una cultura y otra es la "asamblea de convocados" o la Iglesia: son dos realidades muy distintas. La cristiandad es una unidad política; por eso Constantino convoca Concilios, y los disuelve. Las disputas teológicas se transformarán en problemas hasta económicos. Que el trigo de Alejandría, de Egipto, pueda o no ser vendido en Constantinopla condiciona, a veces, la marcha de un Concilio. La cristiandad es al mismo tiempo unidad militar, económica y también unidad eclesiástica. Ahora, los obispos perseguidos hasta ayer, se transforman en autoridad; el pobre obispo que hasta un momento antes de Diocleciano huía para ocultarse, ahora es juez en lo referente a cuestiones matrimoniales, a herencias, etc. Ambrosio impone al emperador el doblegarse, de rodillas, ante él. Esta cultura, ahora llamada cristiana, se convierte a su vez en tradicional, en el sentido de que comienza a transmitir como obvio el *ser* cristiano. Cada uno recibe el *ser* cristiano y culturalmente romano, por nacimiento, como mezclados, sin preguntarse por conversión lo que esto significa. Esta es la cristiandad. La cristiandad tiene por su parte una filosofía. Esta filosofía es preponderantemente platónica, neo-platónica y, por su órgano lógico, más bien aristotélica. Los grandes Padres de la Iglesia del Oriente: Orígenes, Ireneo, Basilio, Gregorio; los grandes de Occidente: Agustín, son versados en esta filosofía. Todos ellos se encuentran ante problemas insolubles para la conceptualización helenista. El *Peri Arjon* de Orígenes es en esto prototípico. Es el libro más representativo para entender la crisis. En el *Peri Arjon,* Orígenes pretende ser helenista con los helenistas y cristiano con los cristianos. En el ámbito antropológico explica resumidamente su doctrina del siguiente modo: al comienzo Dios creó espíritus puros; algunos pecaron desmedidamente: fueron los demonios; otros pecaron de manera leve: fueron los ángeles; otros pecaron en la medianía. Dios creó para ellos el cosmos material e introdújolos en un cuerpo: son las almas de los hombres. Orígenes quiere, por una parte, defender la doctrina de la creación y, por otra, defender el dualismo del cuerpo-alma. El hombre, para el alejandrino, es una unidad inestable de cuerpo-prisión y alma; cuando este hombre llega a la muerte, el alma inmortal se libera, y el cuerpo mortal se corrompe. Esto es aceptable para un griego; pero

para el cristiano tiene ahora que incluirse el momento de la resurrección. Orígenes defiende por ello que el cuerpo resucita. Pareciera que se vuelve a re-construir la doctrina cristiana; pero al fin, para Orígenes, ese cuerpo se espiritualizará y sólo quedará espiritualizado como un alma pura. Se puede pensar que al fin defiende al mismo tiempo una doctrina cristiana y una doctrina griega. Pero no es así. Nunca el cristianismo ha enseñado la "resurrección del *cuerpo*", menos su desaparición final. De lo que se habla es de la "resurrección del *muerto*" o de la "carne". El cristiano del siglo III sin saber mucha teología comprendió el peligro: el "antiorigenismo" se organizó muy pronto. De todas maneras nos importa indicar la crisis. Alejandría fue la sede de esta crisis, porque era la ciudad más culta, más helenista. La "escuela de Alejandría", que comienza con Clemente, enseña la gnosis; el mismo Clemente lo documenta. Claro que es una gnosis cristiana; pero todo esto crece después en Orígenes y seguirá en una tradición ininterrumpida formulándose en el Occidente. Así surge una teología helenizante y ya con Clemente de Alejandría comienza a bosquejarse el sentido de una teología epistemática, demostrativa en el sentido aristotélico. El sentido histórico de la teología ha sido totalmente olvidado, perdido hasta nuestros días. La escuela de Tübingen en el siglo XIX significará un comenzar de nuevo gracias a la escuela del *Seminario Luterano*, donde estudiaron Hegel, Schelling y Hölderlin, al mismo tiempo que con el seminario católico, donde a pocas cuadras, también en Tübingen, estudiaba Moelher. Ahí nace toda la teología contemporánea, a partir de una visión histórica. Se puede decir que con la visión de la *Heilsgeschichte* la teología vuelve a recuperar el sentido histórico, por siglos olvidado.

§ 20. *La cristiandad bizantina, latina e hispánica*

Volvamos a la cristiandad en el siglo IV. La cristiandad tuvo distintos ámbitos geo-culturales. La primera es la cristiandad bizantina, que gira sobre un solo pivote: la primera ciudad de la cristiandad como tal, Constantinopla, que nació y murió cristiana, ya que luchó hasta el fin por la unidad de la cristiandad, por la cultura cristiana. Cuando la funda Cons-

tantino en el 330 lo hace con el proyecto de que sea el fundamento de un nuevo Imperio. Constantino se acerca a los cristianos que son mayoritarios en Anatolia, para apoyarse en ellos. Constantinopla muere en el 1453, cuando los turcos después de rodearla durante decenios, la conquistan. Fue la única cristiandad que como cristiandad completa cumple todo su ciclo.

De la cristiandad *bizantina* surge la cristiandad o cultura rusa. Los rusos, que por primera vez aparecen en el norte del mar Negro, en el siglo IX, proceden de los Varengos, guerreros y comerciantes escandinavos. *Wahr* significa valor económico, mercancía. Los rusos toman contacto con Bizancio y construyen mucho después la tercera Roma: Moscú. Esta cultura rusa es también una cristiandad bizantina marginal; gracias a ella la cristiandad llega hasta el Pacífico hacia el Oriente.

La cristiandad *latina*, mucho menos numerosa al comienzo del siglo IV, se expande también poco a poco. Es la cristiandad latina pre-germánica. Vienen después los germanos, y gracias a la tarea civilizadora de los monjes ("ora et labora"), se va evangelizando a aquellos bárbaros y constituyéndose lo que va a ser Europa. Es una Europa de cristiandad. Se bautiza el Rey germano y con él se bautiza todo el pueblo. Se bautiza Recaredo y todos los visigodos son cristianos de un día para otro. Un siglo después España tiene grandes teólogos y santos: Isidoro de Sevilla va a ser la manifestación final de la tradición de los Padres latinos, que será violentamente sepultada por la invasión de los árabes en aquel 710-711, en que un reducido cuerpo de aguerridos árabes entra en aquel reino visigodo, con capital en Toledo, y en un suspiro lo ocupan por entero. Esa España, cristiana antes de los germanos, es cristiana también con los visigodos, y es en nombre de la cristiandad que va a comenzar la lucha contra los árabes. Desde el 718, esa lucha contra los árabes va a conformar a España: el pueblo efectivamente más aguerrido de Europa en el siglo XVI, en el que el ideal de la cristiandad (la cristiandad hasta como "guerra santa") va a permanecer vivo hasta el siglo XVII; en los otros pueblos europeos, francos o itálicos, se había ya apagado dicho ideal mucho antes. En el siglo XIV ya nadie piensa, en

Europa, en cruzadas; en cambio, los españoles, no sólo la piensan, sino que la siguen practicando contra el árabe peninsular. En aquel momento es el pueblo más apasionado efectiva y existencialmente por el ideal de la cristiandad. ¿Por qué? Porque si en el 711 entra el Islam en España, en el 718 los primeros españoles logran algunas victorias contra los árabes en el norte y comienza paulatinamente, siglo tras siglo, la reconquista de los antiguos reinos visigodos; hay que hacer avanzar la frontera. Y las fronteras avanzan en el norte, llegan a Castilla la Vieja, pasan por Toledo, y luego, incluyen en el sur a Sevilla. En el 1492 se conquista Granada. Ese mismo año Colón descubre América. De tal manera que el hombre que desde el 718 venía luchando contra los árabes, había sido durante siete siglos "hombre de fronteras"; ese hombre, el mismo año 1492, sigue la campaña y pasa al Caribe, después al Imperio Azteca, al Imperio Inca y termina ahí, sólo ahí, su cruzada, la reconquista. Se puede decir que es en América, por el 1620, cuando y donde los hombres aguerridos de las fronteras de España deponen las armas. Todo esto ha sido un solo movimiento. Se puede decir que han estado mil años luchando. Si no se comprende este proceso, no se entiende lo que va a acontecer de 1492 en adelante, porque el ideal de cristiandad que tenía el caballero cristiano va a ser el que defenderá el conquistador Cortés, Pizarro y todos los demás. Es un solo proceso, es la misma cristiandad latina, hispánica, la que viene a América.

TERCERA CONFERENCIA

LA CRISTIANDAD COLONIAL LATINOAMERICANA

Entramos ahora en lo nuestro. La tercera cristiandad es la cristiandad que voy a llamar como Toribio de Mogrovejo —en sus cartas y al comienzo del Concilio de 1583—: la nueva *Cristiandad de Indias*. Es, pues, la Cristiandad colonial de Indias, la nuestra. Y no ha habido cuatro; ha habido sólo tres. Y esta tercera es totalmente distinta de las dos anteriores. Porque las dos grandes cristiandades bizantina y latina eran cristiandades imperiales: ellos estaban en el centro y organizaban la periferia.

§ 21. *La única cristiandad que fue colonial o dependiente*

La cristiandad de Indias en la periferia es colonial. El adjetivo de *colonial* le es esencial: somos la única cristiandad *colonial*. De tal manera que, descubrir en qué sentido somos "colonial", es teológica, filosófica e históricamente descubrir qué es lo que somos como cristianos latinoamericanos. Dejar de ser "colonial" es liberarse, universalizarse pero no en la opresión de una cultura. Sólo después del concilio de 1962 se tiene ahora, un poco, la posibilidad, habiendo superado los límites de la cultura mediterránea, de ir realmente abriéndonos a una evangelización que nos va a deparar, creo, la conversión universal, es decir, la del Africa y del Asia.

Eso se va a cumplir a partir de la desnudez del cristianismo que recupera su libertad, dejando a la cristiandad atrás. El cristianismo lo hace aún contra su voluntad. Así, muchos de los movimientos que se llaman de secularismo o de secularización aparecen a los ojos de algunos como una ruina. Mientras los profetas, recordando a Isaías, dirían: "Todas estas expoliaciones de bienes es un ir a Babilonia; Dios lo ha hecho por el pecado que hemos cometido y para liberarnos". Si la Iglesia ha quedado reducida, en la persecución secularizante de los siglos XVII, XVIII y XIX a una extrema pobreza, ella misma le permite ahora ser libre para la

predicación del Evangelio; entonces, quizás, todo esto ha sido querido por Dios. La mano del gentil, del pagano, ha sido el instrumento de Dios para liberar a su Iglesia y permitirle que se abra ahora a la misión universal.

Lo que acontece en el nivel de la expropiación de los bienes, pasa, también, sobre todo, a nivel de las estructuras teológicas y exegéticas y de las actitudes pastorales. Pero veamos esto poco a poco.

¿Cómo se organiza nuestra cristiandad? ¿Qué es la cristiandad de las Indias?

En el contexto indicado lo que quiero explicarles en primer lugar es la etapa de la historia de la Iglesia que comienza en 1492, el día en que Colón sale de España hacia América, y año en el que, por su parte, los Reyes Católicos conquistan Granada, el último bastión árabe. Llegó Colón, en el 1492, a la parte más primitiva de América, que justamente es la del Caribe. ¿Por qué más primitiva? Porque son sólo plantadores; son indios que están en el paleolítico ciertamente, no tienen ninguna gran civilización urbana; y los primeros impactos de la conquista serán decisivos. Consideren que Colón, cuando el vigía grita: "¡Tierra!", y ve algo que parece ser una isla, antes aún de pisar nuestra América, como los salva: le pone el nombre de San Salvador. Nuestro destino se juega antes de comenzar, porque en vez de llegar a esa tierra y preguntar a sus habitantes cómo se llama la isla, o ¿quiénes son los que la habitan?, Colón le puso un nombre. En el sentido bíblico poner el nombre es dominar su ser. Quiere decir que el destino de América se juega antes de empezarse, en el primer viaje. Y en el primer contacto que tiene con tierra americana, Colón encomienda algunos indios a sus gentes; y se crea, de hecho, en el primer viaje de Colón el sistema que después será nombrado de las encomiendas, que posteriormente va a ser organizado, legislado. Al indio, el Otro americano le ponen un nombre y, además, lo encomiendan al servicio del conquistador. Se puede decir que Amerindia, la madre de América latina, queda oprimida, y el decir esto es muy concreto: el español venía casi siempre él solo, el varón; la mujer de América no era la española sino la india, que amancebada a un español, dio como fruto el mestizo, que es el latinoamericano. De esa mujer nadie

nunca ha escrito nada o muy poco. Es la primera mujer oprimida y lo sigue siendo hasta nuestra época. Esa es la que soporta la potencia dominadora del conquistador europeo. Después Nietzsche va a hablar de la "voluntad de poder" y se va a olvidar que, frente a una voluntad de poder, hay una "voluntad oprimida". Eso nunca lo pensó el genio de Nietzsche y nosotros, al pensarlo, podemos ir más allá que él: esa es la ventaja nuestra de estar viendo los acontecimientos desde abajo, desde el futuro, desde la pobreza.

España no tenía más que una experiencia del cristianismo: la de la cristiandad. El arzobispo de Toledo, el gran Cisneros, reformador que era, a su vez, poseedor también de palacios y ejércitos, hacía temblar al rey; y el rey tenía que habérselas con los obispos para poder también llevar adelante sus tareas. Pero al mismo tiempo, el rey había logrado, por la debilidad de Roma, el poder de presentar los candidatos a obispos. Tenía que presentar tres, pero siempre presentaba uno; y casi nunca se dejó de nombrar al obispo que presentó el rey de España. Es decir, que el rey de España eligió, de hecho, a todos nuestros obispos en la época colonial. ¿Quién dirigió a la Iglesia latinoamericana desde 1524? Lo que se llamó el Consejo de Indias. El Consejo de Indias dirigía todo lo americano: desde ahí fue gobernada América. Se gobernaba en todo sentido: de que se enviara una flota, de que se hiciera o no el comercio, de que se comenzara una guerra o no con un pueblo, de que se fundara o no una diócesis, de que se enviaran misioneros; en fin, todo. Muchas veces el presidente o el que actuaba en el Consejo de Indias en su lugar era un obispo; muchas veces era un administrador laico. Eso significa la cristiandad: significa una cultura donde el cristianismo es "parte". Con esto está todo dicho y ahí se encuentra todo el equívoco. "Parte", pero parte cultural de un *todo*; de tal manera que junto a lo militar, a lo cultural, a lo económico, está la Iglesia como una parte del todo. Por supuesto, entonces, que ella sirve para otros fines, que ella ha de rendirle al Estado obediencia y servicio en otros niveles que sus fines propios. El obispo va a informar cómo gobierna el virrey y también el virrey va a informar cómo trabaja el obispo. El obispo es una potencia económica porque cobra los diezmos que, a su vez,

se los apropia el rey, aunque después se los regala con crece Además es una gran autoridad ante el pueblo y por cons guiente una potencia política. Pero al mismo tiempo el virre tiene también facultades espirituales, porque tiene podere primero en cuanto al lugar que ocupa la catedral, tien derecho a veces a encarcelar a alguna persona eclesiástic en el caso que contravenga leyes, etc. Grandes conflictos s producen continuamente. El rey dividía, dividía para reina Lo cierto es que de todas maneras se crea una nueva cultur Y esto es lo que quiero que ustedes comprendan. El cri tianismo es una Iglesia que trasciende toda cultura. L cristiandad es una cultura que incluye al cristianismo y, p lo tanto, lo ata; y al atarlo, desde el momento mismo en q ya no favorezca a los fines de la cultura, como totalida entonces lo ataca. Es por eso que en 1767 echa de Améri a los jesuitas. ¿Saben por qué? Porque es la única Orde religiosa que no admite que el rey organice el envío de m sioneros — lo organiza el General de Roma —; mientras q franciscanos, dominicos y mercedarios, etc., siempre pe mitían que el Consejo tuviera poder en cuanto a la org nización de todos los problemas de esta zona. Entonces, pa el rey los jesuitas eran una quinta columna. Además, l misiones jesuíticas eran verdaderos Estados dentro del Est do hispánico y esto tampoco podía admitirlo el absolutism borbónico. De tal manera que cuando la Iglesia cobra aut nomía se la expulsa y cuando admite formar parte de es totalidad cultural entonces sí, hay paz. Pero en ese ca la Iglesia ha perdido el impulso profético y crítico prop del cristianismo.

Esta cristiandad, a su vez, va a tener sus etapas. Desde 14 hasta 1808 se produce la gran expansión y la vida de cristiandad colonial. Cuando se efectúan los movimientos la "independencia", desde 1808, hasta 1962 se sitúa la gr crisis de la cristiandad, crisis que nosotros (incluyo a tod los presentes, menos, quizás, a algunos jóvenes), hemos viv en nuestra vida concreta, personal, cotidiana. Se puede de que nosotros mismos estamos como cortados por dos ex riencias eclesiales y de ahí la crisis espiritual, teológica, q estamos sufriendo. Creo que sólo desde 1962 en adelante, mismo tiempo que la Iglesia universal, se comienza otra eta

en América latina. Pienso dedicar más tiempo a esta última etapa, a estos diez años últimos.

El siglo XIX es clave para comprender lo que nos pasa hoy; pero, a su vez, no podemos entenderlo sin saber lo que pasó antes. En un librito mío que se llama *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América latina,* indico cómo a partir del número de religiosos en Chile, se logra descubrir la siguiente progresión: en 1700 había en Chile ocho religiosos por cada diez mil habitantes, incluyendo a los araucanos; en 1800, había diez religiosos por cada diez mil habitantes; y en 1900, y sobre todo ya con cifras más precisas en 1960, había un religioso por cada diez mil habitantes. Eso es más o menos, lo que ha pasado con la Iglesia y nos tiene que hacer abrir los ojos para saber cómo actuar hoy pastoralmente: la presencia masiva de la Iglesia en la época de la cristiandad colonial, descendente en el siglo XIX, es mínima en el presente. A la vista de esta progresión, de esta ausencia de Iglesia, habría que tomar decisiones pastorales.

Junto a Nazareth hay una ciudad pequeña que se llama Caná, la Caná de Galilea. Un día fui por la tarde a Caná en mis dos años de trabajo de obrero en Israel, y había ahí un cura ortodoxo, con largas barbas, ya como de setenta años. Cura, con ocho hijos, alguno ingeniero, otro abogado, agricultor el más pequeño, una cantidad de nietos. Cuando llegamos, nos mostró su iglesia, como lo hacen los curas de pueblo. Y le dije: —Padre, ¿cómo llegó a ser sacerdote? —Cuando yo tenía cuarenta años —me explicó—, ya tenía todos mis hijos y trabajaba la tierra, se murió el cura de Caná. Entonces se reunieron los cristianos y me eligieron; fui seis meses a Jerusalem, al convento de Santa Ana y ahí repasé un poco la liturgia que desde chico había aprendido y aquí me tiene. Este hombre, por supuesto que es casado, entra en la tradición más antigua de la Iglesia, *la más antigua;* es decir, que no es de ahora el hacer eso sino simplemente cumplir lo de siempre. No es renovar decir, por ejemplo: los casados pueden ser sacerdotes. Esto es lo que nos dice la historia, porque ese ortodoxo bizantino cumple la misma tradición que cumplen todos los melquitas que son católicos. Por otra parte, lean ustedes las epístolas pastorales de san

Pablo. ¿Qué quiero decir con eso? Quiero decir que cuando en la cristiandad latina e hispánica había un gran número de vocaciones sacerdotales, entonces, era posible ponerles tantas condiciones para disminuirlas y hacer prácticamente de los sacerdotes, monjes; y así y todo era extraordinario su número. ¿Estamos ahora en la misma situación? Estamos en una situación totalmente distinta, y la teología y la historia nos permiten perfectamente replantear la cuestión y buscar la solución tradicional de la Iglesia, porque la situación histórica ha cambiado y no estamos más en la cristiandad.

Y darnos cuenta de esto es, por ejemplo, llegar a pensar soluciones distintas de las europeas, ya que hay 45.000 sacerdotes en Francia cuando no tenemos ni 30.000 en toda América latina, y Francia es veinte veces más pequeña que América latina. Quiere decir que nosotros tenemos diez veces menos sacerdotes en América latina que Francia, Italia o Alemania. Tendríamos que saber defender nuestra situación real, a partir de un proceso histórico nuestro, porque es único, porque no es igual que los demás. Me refiero a una cuestión muy concreta de la cual acaba de hablar el Sínodo romano de 1971. Hoy la Iglesia tiene una presencia ínfima por medio de su cuerpo sacerdotal, por su cuerpo religioso consagrado, en nuestro continente, lo cual exigiría, entonces, un replanteo cabal.

¿Cuáles han sido las grandes etapas de nuestra historia de la Iglesia? Voy a tener que remitirme nuevamente a ese librito que se llama *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América latina*. En él voy describiendo una por una las grandes etapas de nuestra historia que aquí solamente voy a poder bosquejar muy rápido. Pero antes, todavía, una indicación.

§ 22. *El primer profeta latinoamericano*

Sólo en 1511, allá al comienzo de nuestra historia, después de casi veinte años de inicio de la conquista, Montesinos, aquel gran dominico, el primer gran profeta de América, en el sentido fuerte de la palabra, porque nosotros tenemos también nuestros profetas. Montesinos predicó la diferencia entre hispanismo y cristianismo. No en vano en aquel domingo terce-

ro de Adviento de 1511, una fecha grande en nuestra historia eclesiástica, la primera grande, desde el púlpito dijo al pueblo: "Yo soy la voz del que clama en el desierto", y a partir de la explicación de este texto se lanzó en una lucha profética, echó en cara a los encomenderos que lo que hacían con los indios era un pecado mortal que no pensaba absolver más; es decir, interpretó la historia en su presente y le dio un *sentido*, y lo hizo con las palabras proféticas que había usado san Juan e Isaías. Ustedes ven como de la relectura se pasa al profetismo en acto. ¿Qué es lo que en verdad dijo? "Yo hombre de Iglesia no soy sólo la cultura hispana, sino que la trasciendo". Y esa posición que toma Montesinos, y que va a apoyar Pedro de Córdoba y todos los hermanos del Convento de la Española, esta posición será como la gran bandera que durante su larga vida portará un gran cura encomendero: Bartolomé de las Casas.

Bartolomé de las Casas que vino a América y se instaló en Cuba; no sabemos bien cuándo fue ordenado sacerdote. Lo cierto es que fue un sacerdote como tantos otros, con unos cuantos indios que trabajaban a su servicio. Le llegó de oídas lo que predicaba Montesinos, y leyendo el Eclesiástico donde decía: "Impuro es el sacrificio que me inmolas, cuando tus manos están llenas de injusticias" comenzó su conversión en 1514. No pudo terminar el texto cuando ya se dio cuenta que estaba en una situación contradictoria. El carisma profético le interpretó su situación existencial como contradictoria con lo que estaba leyendo, y, entonces, Bartolomé empieza una misión que terminará en 1566, con su muerte. Se va primero a hablar con Montesinos, y de ahí parte a España. Cuando llega a España, Fernando está muriendo en el 1517; sin desalentarse comienza todas sus luchas. Allí logra tomar contacto con Cisneros, hasta que se le nombra *Protector Universal de los Indios de las Indias* (*). Ahora se distingue, justamente, claramente, entre lo hispánico y lo eclesiástico-misionero. Pero no va a ser de ningún modo aceptada esta distinción, no va a tener el asentimiento de la mayoría; van a ser muy pocos los misioneros que tengan clara

(*) Sobre Bartolomé de las Casas y los antecedentes de su acción profética y la obra de sus primeros años nada mejor que la obra de Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, EEHS, Sevilla, 1953-1960, obra monumental y ejemplar.

conciencia que una cosa es ser español y otra es ser cristiano. Pero, sin embargo, todos se daban cuenta del escándalo de esta unificación, de este "mesianismo hispánico" que producía, en los indios, en vez de la conversión, la antimisión, el antievangelio. Un Obispo, por ejemplo, de Santa María, escribía al Rey, que "con sus entradas (se llamaban entradas cuando "entraban" los españoles con sus caballos y robaban a los indios, el oro de los indios, en la parte de Nueva España y sobre todo de la Nueva Granada), lo que hacen es matar a mujeres y niños". Escandalizados huyen los indios a los montes; escandalizados porque identifican cristianismo con los españoles. La Iglesia misma, este es el gran drama de la Iglesia en toda la época de la colonia, confundía a la Iglesia con la civilización hispánica y con su cultura. Cuando se habla hoy de separación de Iglesia y Estado, se habla un poco de todo esto que seguimos padeciendo hasta el presente. Creo que va a ser un gran bien, cuando logremos realmente distinguir, como lo hizo Bartolomé de las Casas, la civilización hispana y el Cristianismo. Por eso propuso Bartolomé aquel profético proyecto de la evangelización pacífica. No quería más que se evangelice por las armas sino que se evangelice por el Evangelio; propuso en consecuencia la evangelización pacífica de Cumaná, al norte de Venezuela. Este proyecto fracasó porque previamente a la llegada de Bartolomé habían estado unos españoles esquilmando, matando y robando indios; cuando llegó Bartolomé ya las cosas estaban muy mal y fracasó su intento. Sin embargo, en Guatemala, invitado por un gran Obispo, el primer Obispo de Guatemala, Marroquin, logra convertir pacíficamente a los indios del "país de la guerra", transformándolos en indios de la paz. Por eso se llamará después esa región de la Vera Paz: "La verdadera paz". Este hecho permite el desencadenamiento de todo un proceso hasta las *Leyes Nuevas*.

Lo interesante es esto de que el "mesianismo hispánico" unifica el cristianismo con la civilización hispana y, entonces, la Iglesia se encuentra en una enorme dificultad en su misión redentora; en la medida en que la Iglesia logró separarse del hispano, el Evangelio entró más y más profundamente entre los indios. Pensemos en el caso de las Re-

ducciones, que no comienzan en el Paraguay. El primero que tuvo la idea de las Reducciones fue el gran vasco Quiroga, el "Tatavasco", Obispo de los Tarascos en Michozcán, en México. Siendo Oidor de la Audiencia de México, un laico de unos sesenta y tantos años, se estableció entre los indios y los "pacificó", los evangelizó como laico y no más. Quiroga era un humanista que había leído mucho a Tomás Moro. Leyendo la *Utopía* pensó constituir sociedades cristianas fuera del contacto con los españoles. El Rey, por último, lo propone como Obispo. Fue una vida extraordinaria, un gran civilizador y misionero. Vasco de Quiroga es una de las personalidades americanas, un hombre que decía: "Yo no soy Obispo de hispanos sino de indios". No llegó a construir su catedral porque todo el tiempo vivió entre los indios. Hizo ciento cincuenta pueblos de indios; admirable era la organización que tenían aquellos Tarascos. Por providencia tuvieron su primer contacto con los españoles por medio del Obispo Vasco de Quiroga. Así nació la diócesis de Michoacán. Junto a él hubo muchos otros, pero antes de citar algunos quiero proponerles una periodificación.

§ 23. *Los primeros pasos* (1492 - 1519)

Creo que lo más interesante para entender nuestra historia eclesiástica es ir viendo los distintos momentos. Esto ya lo he escrito en mi trabajo sobre *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América latina*, pero vale la pena que lo pensemos juntos (*). La historia de la Iglesia empieza cuando llegan los primeros evangelizadores a América y esto acaece en el Caribe. Por lo tanto en un tipo o grupo de indios muy primitivos. Esto muestra que es imposible enseñar historia si no se atiende un poco la tipología social. Hay que saber qué tipo de indios eran y ver si pudieron aceptar o no el cristianismo. Si tomamos a Cuba, Haití y las otras pequeñas islas, tienen que darse cuenta que en 1493, cuando llega Boyl, empieza la historia de la Iglesia, la región estaba habitada por los indios Caribes. Digo 1493 porque en el primer viaje, Colón no estuvo acompañado por ningún sacerdote; de todos modos llevó hombres cristianos, el primero de todos él mismo.

(*) Op. cit., p. 52-71, p. 103-152; puede verse allí bibliografía mínima.

Así podríamos decir también que la historia de la Iglesia comienza allí, con él, en 1492. Colón encontró unos grupos caribes. Los grupos caribes eran indios de los más primitivos que había en Amerindia; eran del tipo caribe y también arawak y tupi, de los mismos que ocuparon toda la parte central y norte del Brasil, y que en tiempos anteriores habían ido bajando por Florida y que dominan todos aquellos mares. Con pequeñas piraguas, con instrumentos ingeniosos de navegación se movilizaban de isla en isla; son indios muy primitivos; vivían en esas islas muy pobladas y con un nivel de vida bajísimo; eran vegetarianos; las madres amamantaban a sus chicos hasta los cinco o seis años, porque los chicos se alimentaban de otro modo muy mal, por lo que preferían amamantarlos; esto hacía que tuvieran muy poca natalidad. Con la entrada del español toda aquella gente frágil es presa de las enfermedades que exportan los hispanos de Europa: la tuberculosis, la sífilis y otra cantidad de males. El indio se diezma rápidamente; los españoles encuentran ante sí poca resistencia física. Mucho mayor dificultad es el encontrar una gran diversidad de lenguas sin ninguna organización política, porque ahí no hay ni repúblicas ni imperios, son un conglomerado de clanes o de tribus. Se hace imposible la tarea de evangelizar. Y por ello, en los primeros tiempos se tiene una visión totalmente negativa del indio. El indio o muere o pasa directamente a la encomienda. Si América fuera sólo esto, España no hubiera hecho nada y América no hubiera nacido. Lo malo es que en esa época hubo errores. Muertes de indios por enfermedad, por el mal trato. Esta imagen, el primer reflejo de la conquista, la expresó Bartolomé, en la *Destrucción de las Indias;* allí se muestra la desaparición de esta civilización ante el hispánico. El hispánico no pudo evangelizarlo realmente, porque el bajísimo nivel cultural no permitió el diálogo. Se trata de un período absolutamente negativo. Esto dura hasta 1517-19, cuando Velázquez piensa organizar la conquista de una región que se había recientemente descubierto.

§ 24. *La evangelización de México y el Perú* (1519 - 1551)

Ustedes saben que el Yucatán se descubre un poco antes de esta fecha. En 1513 se descubre el mar del Sur, y la

Florida había sido descubierta antes. De todos modos hasta 1519 el panorama era éste que hemos bosquejado y mientras tanto no había aparecido ninguna gran cultura; los españoles se encuentran con culturas de poca consistencia. Esta fue la primera época y, sin embargo, la definitiva; habría que estudiarla "con lupa", porque allí aparecen todas las instituciones: la institución de la encomienda, de los cabildos que van a existir después, aún el esbozo de las primeras Audiencias que todavía no existen pero van a existir, y a su vez la Iglesia se acostumbra a sus vicios, aunque también comienza a tener virtudes; ahí fue cuando comienza a tener sus primeros actos proféticos, etc., etc.

Esta época miserable y negativa es, sin embargo, lo más original de nuestra historia de la Iglesia americana. Después, en cambio, viene una época muy distinta y con una importancia muchísimo mayor. En el 1519, un lugarteniente de Velázquez, el gobernador de Cuba, se le subleva; mucho más osado que él se lanza a la conquista del Yucatán y se da cuenta de la existencia de un imperio, es como saben Hernán Cortés. Rápidamente se dibuja un México legendario y rico, una civilización realmente adulta, importante. Esto cambiará todo el destino de la evangelización, porque estas nuevas gentes tienen formas culturales firmes y superiores. El español puede así conquistar mucho más en poco tiempo, porque pueden dominarlos usando los mismos instrumentos que ellos tenían. Van a México, toman México y allí se instalan. Comienza la evangelización en masa. En el 1524, llegan los doce apóstoles. Se llaman así "Doce apóstoles" a aquellos franciscanos extraordinarios que se lanzan a recorrer todo México. Uno de ellos era Montolinía, que significaba "el pobre". Conocemos hoy la calidad de aquellos misioneros; venían de una España del siglo XVI donde florecía santa Teresa y san Juan de la Cruz; esa España que se hallaba en lo más fervoroso de su afán caballeresco y a su vez de su ansia de santidad. Montolinía recorría a pie, descalzo, todo México; cientos de kilómetros; los indios le llamaban "el pobre", pues era más pobre que ellos, tenía una raída sotana franciscana, aprendió rápidamente el azteca y les predicaba admirablemente en este idioma; todos estos primeros misioneros aprendieron el idioma indio. A tal punto

que los españoles se quejaban de que los indios no aprendían el idioma castellano, porque la Iglesia no lo permitía.

La Iglesia durante un siglo detuvo el avance del castellano en América; fue la Iglesia, la que se opuso por sus fines misioneros. Ahora eran muchos millones de gentes y la organización política era necesaria; la corona toma mano activa en el asunto. Sin embargo, solamente Castilla se lanzaba a América, mientras que Aragón estaba comprometida en la política europea. Hasta 1519 América era insignificante, "no aportaba un centavo"; no interesaba. Mientras que desde 1519 en adelante comienza la época de esplendor y es cuando llegan los grandes eclesiásticos. Llega Zumárraga en 1528 y salva a México de la primera Audiencia, que era un desastre. Llega Julián Garcés un obispo dominico, en la región de Tlaxcala; después Vasco de Quiroga, en Michoacán y Marroquín en Guatemala; llegaron muchos otros obispos muy buenos, un clero secular en aumento y también muchos miles de misioneros; dominicos y franciscanos. Los franciscanos fueron los primeros. No faltaron igualmente los mercedarios. Mucho después llegaron los jesuitas. Entonces, poco a poco, se va organizando la Iglesia, aún en la Florida que en 1520 es constituida Obispado; México en 1530 y después van apareciendo todos los obispados de la región. Todo esto gira en torno a Santo Domingo, la actual Santo Domingo, la Isla Española, es una gran ciudad, es el centro de todo el tiempo primitivo. Pero, poco a poco, México tomará la primacía, enorme ciudad si se cuenta a los indios.

Después, Pizarro "el aventurero", pero también el valiente, descubre el Perú, apoyado especialmente por el que será luego el primer obispo de Quito, García Arias, que es el que les pone buena parte del dinero, el que entusiasma al grupo y le da un objetivo a la empresa. Pizarro sale de Panamá y llega a Tumbez. Comienza así la conquista del Imperio Inca. Con estos dos imperios la situación cambia, porque ahora América tiene una consistencia propia. Además es descubierta la región de los Chibchas, al reunirse dos expediciones; una viene desde el norte y otra desde el sur, desde la región de Pizarro. Con Belalcázar y sus compañeros se origina la Nueva Granada. Tiempo después se fundará el obispado de Santa Fe de Bogotá; ya existía el de Santa María y el

de los Coro; en América Central el de Panamá. En fin, muy rápidamente existen veinticinco diócesis con toda la organización necesaria.

§ 25. *La organización de la Iglesia* (1551 - 1620)

Una nueva etapa comienza en 1551. ¿Por qué? Porque es la época en que concluye la primer gran evangelización de América; no así la parte de Brasil y la Argentina porque era justamente la más primitiva. El español de ningún modo negó lo amerindiano; plantó raíces sobre lo existente y no en vano vino por el Pacífico; mucho más fácil les hubiera sido venir por la vía del Atlántico sur hacia el Plata, pero no fue así. Nuestros indios, los de todas estas regiones eran miserables, es decir, con una prehistoria muy pobre. La gran prehistoria tenía como centro el Pacífico y ahí se constituye la Iglesia en todo su esplendor. Por eso la Iglesia colonial tuvo dos grandes centros: México, la capital del imperio azteca y Lima en el imperio Inca. Allí se fundaron las grandes universidades; allí se instalaron las imprentas y de allí irradió su vida la Iglesia. Es decir, los dos grandes arzobispados fueron fundados sobre los dos grandes imperios; los fundamentos de la Iglesia no fueron artificiales. Como les decía ayer, lo interesante es que la región más próspera futura va a ser la del Atlántico. Pierre Chaunu traza un ángulo con vértice en el Atlántico y que incluye las partes tropicales de América, y excluye la región de las pampas, donde la conquista en vez de hacerse rápidamente se realizará con el lento avance del alambrado en el siglo XIX; esta región es la más rica actualmente, donde el hombre ha trabajado y conquistado lentamente la tierra. Mientras que en la zona del Pacífico, Pizarro llega, y de "un golpe" conquista todo un imperio, porque había ya organización política.

En 1551 comienza realmente la organización de la Iglesia, en todos los pormenores. En ese año se realiza el Primer Concilio Provincial de Lima, que preside Loaisa, quien fue durante cuatro decenios obispo y arzobispo de Lima. Se trata de un hombre que cumplió una función inmensa: él recibió a numerosos virreyes. Loaisa es la gran figura del Perú naciente, mucho más que Almagro y Pizarro, y aún que

La Gasca que organiza las cosas pero se marcha. Después de Loaisa vendrá Toribio de Mogrovejo, que es una figura imponente, que desde 1580 a 1606 realmente conduce el Perú, aunque vivió en esa época Francisco de Toledo, que fue un buen Virrey. En 1551, como decíamos, se celebra el Primer Concilio. Estos concilios provinciales son para nosotros muy importantes; están editados y ustedes tendrían que estudiarlos porque son los constitutivos de la Iglesia americana. En 1536 se había celebrado ya un Sínodo según algunas lecturas en los Archivos que he podido hacer, se trata del primer Sínodo que se realizó en Guatemala.

He podido construir una lista de setenta y dos sínodos diocesanos desde 1536 a 1636, entre los cuales muchos están inéditos. Estos setenta y dos sínodos eran propiamente autóctonos, hablaban casi exclusivamente de la evangelización de los indios, de las lenguas, de las exigencias que debían plantearse a los doctrineros, a los curas, etc. Es decir, que de ningún modo era una Iglesia "importada"; era una Iglesia que hacía el esfuerzo de entrar en la realidad, un esfuerzo enorme. Lo que pasa es que la complejidad de la realidad sobrepasaba a sus posibilidades, pero que trabajaba seria y realmente mucho, mucho más, yo creo, como nunca después lo hará nuestra Iglesia. El siglo XVI es un siglo de oro, y este 1551 es un momento original. Loaisa había dictado 18 ordenanzas para sus misioneros; eran muy concretas: se explicaba cómo realizar la misión, se indicaban las exigencias de un clero reformado, misionero realmente. Los obispos mismos veían la realidad. Desde 1551 se van sucediendo los Concilios en esta primera etapa. Se realizan más tarde el primer y segundo en México con Moya y Contreras; se celebra el segundo del Perú que lo hace también Loaisa, después el tercero, que es el que ha quedado como prototipo de los Concilios Provinciales americanos. Entre 1582 y 1583 se celebró el tercer Concilio de Lima que lo realizó Toribio de Mogrovejo. Es el gran Concilio de la época colonial. Es necesario que ustedes sepan algo de lo que hizo Toribio.

Toribio de Mogrovejo era un joven laico, presidente de la Inquisición de Granada, que estaba muy relacionado con los islámicos recién convertidos. Era un hombre de una gran formación, había sido muy buen alumno en Salamanca y tuvo

hasta pretensión de llegar a ser profesor de la Universidad. Estaba solamente tonsurado cuando Felipe lo propone para que reemplace a Loaisa porque luego de varios intentos no encuentra sucesor. Con cuarenta y dos años, Toribio acepta la propuesta y se va al Perú; deja todo en España, por supuesto; ir al Perú era como si ahora nosotros nos vamos a la Cochinchina, es decir, era una aventura heroica. Se puso a leer de inmediato los papeles que había del Perú para saber lo que pasaba allí. Partió por la vía del Pacífico, después de largos meses llegó a Lima y de inmediato entró en contacto con el indio. Realizó cuatro visitas, se dice que en sus visitas caminó más de quince mil leguas, sesenta mil kilómetros; una visita duró cinco años; entró en muchísimos lugares donde jamás había puesto el pie un español, en plena montaña. Hay que contemplar los mapas de sus distintas visitas. El Perú es así (realiza un bosquejo del mapa), Lima está aquí, él llegó hasta el norte del Perú, más allá de Trujillo y luego hasta el sur, es decir, por todas partes. Realizó doce sínodos diocesanos en sus años de gobierno y a su vez tres Concilios Provinciales; es decir, que cuando no podía llegar a Lima iban sus curas, su gente y donde estaba se reunía en "Sínodo", allí se discutían todas las cuestiones que había en su arquidiócesis. Es un santo americano, Toribio de Mogrovejo, es el gran santo que tenemos en América; es un obispo eminentemente misionero y los indios lo amaban como a un Padre, era para ellos casi un "dios", un Inca, porque era un hombre de una pobreza absoluta, de total entrega; nunca tuvo nada; cuando murió no dejó nada y en su palacio episcopal residió poco tiempo, estuvo siempre en sus "andanzas", diríamos, misioneras. Vale la pena que lean el libro de Rodríguez Valencia sobre *Santo Toribio de Mogrovejo*, en dos volúmenes, un muy buen trabajo, uno de los primeros trabajos históricos sobre nuestro obispado, les va a ayudar a reconstruir la vida de aquella época.

Esta etapa histórica de la Iglesia, para mí terminaría justamente o con la muerte de Toribio en 1606 o en 1620. ¿Por qué? Porque en esta época se funda la última diócesis del norte: Durango, y la última gran diócesis de la época colonial en el sur: Buenos Aires. Con estas dos diócesis queda la

Iglesia prácticamente organizada en todo el ámbito americano y no avanzará mucho más; sólo se fundarán algunas diócesis secundarias y aún un poco será lo que prosperarán las misiones; un poco en el norte, hasta el siglo XVIII, pero nada más. En 1620 podríamos decir que ha quedado concluida la organización eclesiástica de América. En este siglo hay una cantidad de sínodos diocesanos, aquí en Argentina, con Trejo y Sanabria se realizan los tres sínodos de Córdoba. Para los primeros sínodos argentinos tenemos que remontarnos hasta 1594. Esta sería para mí, la tercera etapa, se trata de la organización de la Iglesia en América latina. La misión ha bautizado prácticamente la gran masa de los indios que estaban en contacto con los españoles. ¿Hasta qué punto se evangelizó? No hay que relativizar y mofarse de aquella evangelización en masa; es verdad que en muchas partes fue totalmente superficial y no fue una auténtica evangelización. Sin embargo Robert Ricard en su libro *La conquista espiritual de México* ha demostrado que las regiones bien evangelizadas en el siglo XVI, son las que han permanecido, al menos en su decir, cristianas hasta hoy, aunque en un catolicismo que llamaríamos hoy popular. Pero han permanecido cristianas; mientras que las regiones mal evangelizadas de esa época, son las que han sido más impregnadas de paganismo y de influencias externas al cristianismo. Se puede decir entonces, que esa misión no fue tan superficial como se cree y hubo una enorme eficacia. Lo cierto es que en 1620, o en 1623, fecha de la muerte de Felipe III, o en 1625, cuando se celebra el Primer Concilio de Santa Fe de Bogotá, o en el 1629 el Primer Concilio de La Plata de los Charcas, que lo celebró el mismo obispo Arias de Ugarte, termina esta época.

Arias de Ugarte era un gran obispo, extraordinario, fue un miembro de la Audiencia de Panamá; de ahí fue nombrado Obispo de Quito, pasó como Arzobispo de Santa Fe de Bogotá, luego Arzobispo de La Plata de las Charcas, y luego terminó en Lima. Era un hombre del temple de Mogrovejo; visitaba a sus indios. Su camino desde Bogotá hasta La Plata de las Charcas lo hizo a lomo de mula, unos cuantos miles de kilómetros. Aquella era gente que se movía con valentía en medio de tanta aspereza, de pobreza. Convocó

dos grandes concilios para solucionar la pastoral y ver cómo se encaraba la misión.

§ 26. *El siglo XVII hispanoamericano*

De 1620 en adelante, comienza una época de estabilización. Es cuando comienza más bien esa época colonial cuya idea tenemos nosotros hoy. Las fronteras con el indio se solidifican; los misioneros dejan de hablar a los indios en sus lenguas; entra ya la política de la corona de hacer estudiar el castellano al indio. Los que han sido convertidos en el siglo XVI permanecen cristianos; los que no lo han sido, más bien se retiran hacia la selva, las montañas, y se reintegran al estado de paganismo que después subsistirá en nuestros campos. El siglo XVII es un siglo distinto, de grandes luchas entre los obispos y religiosos, entre los jesuitas y dominicos. Los jesuitas tenían una política muy particular, un tanto, yo creo, separatista. Se ve esto muy concreto en la fundación de la Universidad de Lima. Los dominicos habían fundado una universidad primero en su convento; luego el Obispo quiere que se transforme en una gran universidad diocesana y que en ella colaboren todos los religiosos; los jesuitas no aceptaron formar parte y, por último, se hizo la universidad como pensaba Loaisa, fuera del claustro dominico y sin la participación de los jesuitas. En muchas partes los jesuitas organizaron sus extraordinarias obras pero un tanto "a parte" de los demás. Esta época, es época de conflictos aguerridos y por eso se explica que hayan sido después expulsados. El jesuita tenía ante la corona una posición de independencia, lo que nos parece muy positiva; era la única Orden que no estaba bajo el dominio de la corona. Por el Patronato, y por las bulas que consiguieron los reyes de Adriano VI, era el rey quien constituía los grupos de misioneros, les daba los medios para que se concentraran en Sevilla y de ahí los enviaba a América; les pagaba el viaje, eran un poco los enviados del rey. Los franciscanos y dominicos, estaban bajo la autoridad del Consejo de Indias. Mientras que los jesuitas nunca aceptaron esto; el que constituía los grupos era el General de Roma. Los jesuitas eran, en el nacionalismo exagerado de los españoles, un elemento de universalismo y un contacto indeseable con Roma; claro, el rey no aceptaba esto, lo cual creo habla

en pro de los jesuitas. Pero en América tampoco apoyaban la política episcopal; hubo continuas rencillas, continuos roces entre jesuitas y obispos, y también lo hubo entre los religiosos. ¿Por qué? Porque en esta época se comienza a producir un fenómeno que se llama de la secularización, pero en un sentido distinto al actual. Las "doctrinas" comienzan a ser pasadas al clero diocesano; esas doctrinas habían sido fundadas por los religiosos, franciscanos, dominicos. ¿Qué había pasado? En los comienzos, claro, los indios eran paganos; se trataba de un trabajo durísimo: el de ir a la conquista; eso lo hicieron los religiosos. Pero después esas regiones se transformaron en regiones cristianas, ricas y que dejaban buenos diezmos. Los obispos decían: "Estas regiones deberíamos entregarlas al clero secular y los misioneros, que eran los mendicantes, deben ir a la avanzada; esto es ser fiel al sentido de la Orden mendicante que siempre es misionera". Esta posición no era aceptada; por esto hubo continuos conflictos. No creamos que esta época tuvo tanta escasez de clero; en Lima en el momento mismo de Toribio, escribía: "Tengo muchos sacerdotes y no sé qué hacer con ellos". No tenía dónde ocuparlos. Es decir, en la zona de Lima y de México, a fin del siglo XVI y comienzo del siglo XVII, comienza a sobreabundar el clero; se cubren realmente las necesidades; las doctrinas tienen uno o dos ministros; en los puntos más perdidos siempre hay algunos que los visitan. En Lima había dos cátedras de lenguas y para poder ordenarse los sacerdotes tenían que saber o quechua o aymará, además de sus estudios teológicos. Esta cátedra de aymará era muy importante. Todavía existe en Perú parte de la población que sólo habla aymará o quechua y no hay quienes les hablen en su lengua, quien los evangelice. Esto se cumplió en cambio en el siglo XVI y después se fue perdiendo. Nuestra historia tiene sentido desde España. El siglo XVI es el siglo de Oro, el de la gran España —aclaro que yo no soy hispanista—; era la nación que ejercía la primacía en el contexto europeo; era una gran cultura. Pero desde el siglo XVII todo esto se pulverizó, y nosotros también somos fruto de aquella decadencia.

§ 27. *La decadencia borbónica* (1700 - 1808)

Desde 1700 al 1808 estamos en la época de los borbones. América pierde mucho de su importancia: la Iglesia se fosiliza un poco más y es escaso lo que avanza; es una época triste, en el sentido de que no hay nada radicalmente nuevo. Lo poco que se puede decir de la época es que en el norte los misioneros siguen avanzando, son los jesuitas primero y los franciscanos después de la expulsión de aquéllos. Sobre la expulsión de los jesuitas en 1769 (1767 en Brasil, y en 1769 en las otras regiones) sería poco decir que fue un hecho esencial. Salieron más de 2200 jesuitas de América y esto era la élite de las comunidades, de las universidades; eran los que estudiaban Física y Química, que pensaban una Filosofía y Teología moderna. Esta Orden al salir deja un mundo "desequipado" que lo ocupan los franciscanos y dominicos. En general no estaban a la altura de sus antecesores; se produce un primer derrumbamiento del sistema de "Cristiandad". Creo que mucho de lo que vendrá a continuación, el catastrófico siglo XIX, vendrá originariamente por aquel golpe. Si los jesuitas hubiesen permanecido no es difícil que las cosas hubieran evolucionado de otro modo. En Mendoza, por ejemplo, los jesuitas salen; tenían un gran colegio ahí. Al cerrarse este colegio en Mendoza no queda nada de importancia en el plano educativo. Sólo después de la Independencia se comienza a organizar un Colegio Nacional fundado por el Estado.

§ 28. *La lucha social y obispos mártires*

Me gustaría, antes de terminar, recordar a un personaje que para mí es supremo como después voy a nombrar otro en la época actual. El cristiano, el santo, es mártir. No hay mejor que aquello de dar la vida por el pobre. Hay un mártir inequívoco en la época colonial: se llama el obispo Antonio de Valdivieso de Nicaragua. Valdivieso era obispo de Centroamérica, coetáneo de Bartolomé de las Casas y también de otros grandes obispos de la zona de Centroamérica, donde se explotaba al indio de una manera inimaginable. Hay que leer los documentos de la época para comprenderlo. Valdivieso escribe al rey: —Estoy en peligro porque yo pongo cada vez a estos indios bajo el dominio de su

Majestad. Vale decir, quería sacar a los indios de las encomiendas, según las Leyes Nuevas de 1542, y ponerlos a disposición del rey, libres. El gobernador de Nicaragua, en esa época, se llamaba Contreras. Y tres años antes de su muerte, Valdivieso dice: —Mi vida corre peligro pero yo continúo en la defensa del indio. Estas cartas las he leído en el Archivo General de Indias de Sevilla. Y en el año 1550 el gobernador lo hace asesinar. Valdivieso muere, y muere mártir inequívoco en la época colonial: se llama el obispo conocido; nadie se acuerda de él. Sin embargo, es una enorme figura que proyecta su luz en Latinoamérica. Y no fue uno; fueron más de veinte obispos los que se jugaron totalmente en defensa del indio, en torno a los años 1540 al 60. Por ejemplo, Pablo de Torres, obispo de Panamá, expulsado de Panamá por la misma causa; Juan del Valle, obispo de Popayán. No se imaginan ustedes todo lo que hizo por sus indios. Pero, al ver que no podía defender a sus indios de Popayán, fue hasta la Audiencia de Santa Fe de Bogotá; y como no lo dejaron proceder se fue hasta el Consejo de Indias. Y como el Consejo de Sevilla no lo aceptó, con su mula, cargado de legajos donde acusaba a los encomenderos de injusticias que cometían contra los indios, se fue al Concilio de Trento. Y murió en el camino, en Francia, en un lugar desconocido. Es un poco como la historia de la Iglesia: quiso llegar a Roma, pero nunca pudo llegar, porque Roma hablaba con América a través del rey y del Consejo de Indias; nunca directamente. Roma nunca tuvo presencia en América colonial. Cuando se produzca la Independencia, nuestros gobiernos van a tener que pedir a Roma, directamente, que acepte la independencia; pero Roma está comprometida con el imperio austríaco y con Francia; no puede aceptar la independencia de América y la condena en 1816. Hay una encíclica condenando nuestra revolución de independencia. De tal manera que San Martín, militar español, "traidor" a su patria, traidor a España, es además, condenado por el Papa. Si yo me pongo en su lugar, puedo entender esta gesta; si no me pongo en su lugar, entonces digo: "¡Viva San Martín, o Bolívar, o Hidalgo!", pero no sé quiénes fueron. La historia, en esto, es maestra de la vida.

§ 29. *La guerra de la "emancipación" nacional. La crisis de la cristiandad colonial.*

La cristiandad que se organizó desde casi el origen de la conquista entra en crisis desde la independencia, 1808, cuando Fernando recibe el embate de la invasión napoleónica. La independencia nos cae un poco como un regalo no logrado por nosotros; es como un don, que en cierta manera todavía no habíamos nosotros mismos merecido. Y es por eso que, no maduros todavía en la historia, quedamos un poco a la disposición de los poderes imperantes a comienzos del siglo XIX.

Se habla de una guerra de la "independencia" —1808 a 1825—. Pero, en verdad, no hay una guerra de la independencia popular, sino sólo de un grupo oligárquico criollo que logra liberarse de España para caer nuevamente dentro de otro imperio. Hoy se habla de países subdesarrollados y de países desarrollados. En verdad, la primera antinomia es entre las sociedades tradicionales y las sociedades desarrolladas. Las sociedades tradicionales son las que no han recibido todavía el choque de las sociedades desarrolladas, de manera que son independientes. Tales serían los esquimales, los pigmeos o los indios antes de la llegada de los españoles. Pero cuando la sociedad desarrollada impacta la sociedad tradicional, ésta cobra conciencia de la desproporción. Y solamente en la conciencia de la desproporción tiene conciencia de necesitar algo que no tiene. Y en ésta como oposición es que realmente aparece la sociedad subdesarrollada.

Subdesarrollada significaría entonces, una relación con sociedades desarrolladas; pero en conciencia de la distancia. Podríamos decir, entonces, que América latina nace subdesarrollada. Yo no digo Amerindia (los aztecas, los mayas, los incas), sino América latina. Nace subdesarrollada porque los conquistadores que llegan a América, llegan ya en conciencia de que no están en España, pero querrían estar en España. Y de ahí los nombres de: *Nueva* España que tuvo México; *Nueva* Granada que tuvo Colombia; *Nueva* Rioja, la ciudad argentina Rioja, etc. Todas esas "nuevas" significan un poco repetición de aquello que ellos querían cumplir entre nosotros; pero quiere decir, entonces, paradójicamente, que este mundo no es "nuevo" sino que es "viejo",

porque si quiero *repetir* lo que he dejado atrás, lo que hago ahora es imitación de lo que es anterior. Quiero decir que aquello es más joven; esto es más viejo porque lo repito. En nuestro "nuevo mundo" (quizás lo descubramos hoy) de hecho lo que se hizo, sobre todo en la época de la cristiandad colonial, fue repetir una sociedad ciertamente más desarrollada; y, por eso, ya en conciencia del subdesarrollo. Subdesarrollada fue y, al mismo tiempo, dependiente. ¿Por qué? Porque toda la estructura de nuestra cultura, de nuestra economía, de nuestra política y de nuestra Iglesia, dependía de la metrópoli. De tal manera que, en la totalidad (en la que habíamos puesto a Moisés en el desierto; ahora vamos a aplicar de otra manera esta categoría), estaba España como la dominadora y dominaba a la cristiandad colonial. La dominaba, por ejemplo, pidiéndole el oro o la plata con lo cual Carlos o Felipe cumplían sus hazañas católicas contra los luteranos germanos. Pero ese oro y esa plata, con los cuales pagaban sus campañas y que iban a parar a los holandeses, ingleses y otros industriales surgentes de aquellas épocas, ese oro y esa plata eran extraídos y regados por la sangre y con la muerte de los indios. De tal manera que estaban manchadas ya con una injusticia de la cual, por más que los hispanistas no lo quieran ver, el rey católico se hacía solidario; se hacía solidario de la muerte del indio cuando les pedía a los virreyes que le enviasen oro y plata para pagar "la gran cruzada católica contra los herejes luteranos".

España domina como sociedad más desarrollada, según un cierto criterio de desarrollo, sobre una sociedad que se sabe ya subdesarrollada, y se comprende como tal dentro de una totalidad en la cual ella no ocupa el lugar del poder sino más bien el de aquellos que sufren el poder: los oprimidos.

Es esta la situación de la cristiandad colonial, a todos los niveles, aún filosófico y teológico. Los libros llegaban de Europa y las glorias de un filósofo o de un teólogo americano (que hubo muchos) eran que sus libros se publicasen en España, en Venecia, en Leipzig, o por uno de los grandes editores europeos, gracias a la mediación de España en Europa.

¿Qué va a significar la guerra de la independencia, la ruptura del gran sistema de cristiandad? Va a significar sólo lo siguiente: dentro de las colonias hispánicas había un grupo que sufría de manera directa o primera ese influjo, pero que a su vez quería liberarse de ese influjo dominador. Era la oligarquía criolla. ¿Por qué? Porque España gobernaba en América gracias a una burocracia (que eran los oidores de las Audiencias de los cabildos, los mismos obispos, virreyes, gobernadores, etc.) que se enviaban en gran parte de España. Pero los criollos no tenían poder; sobre todo, no tenían poder de decisión sobre las cuestiones económicas, eclesiásticas, etc. Esta clase criolla es la que en realidad se levanta contra España. Nuestra "independencia" del siglo XIX no es más que una revolución de la oligarquía criolla, que quiere romper este pacto colonial con España. No nos olvidemos que esa oligarquía criolla también domina: primero al indio y también al pequeño pueblo español que no ha podido formar parte de esa oligarquía, en especial, la gran masa de mestizos.. De tal manera que tenemos: a los burócratas hispano-dominadores, a los criollos subdominadores-dominados y al verdadero pueblo pequeño-indio, también criollo muchas veces y mestizo, que es el que en la guerra de la "independencia", allá en el 1808-1825, no influyó para nada sino sólo como carne de cañón.

Ruptura, entonces, de la dependencia de España. Pero esa oligarquía rompía con España porque quería un pacto más beneficioso. Ese pacto más beneficioso se lo proponían los ingleses. Los ingleses no le pedían oro ni plata, y tampoco le vendían vino o aceite, que se podían producir aquí. Ese era el pacto con España. España compraba el oro y la plata y nosotros le vendíamos cosas que podíamos producir, pero que no se nos permitía, de lo contrario, ¿con qué nos pagaría? Mientras que Inglaterra instaura un nuevo pacto, y ese pacto consiste en vendernos materias manufacturadas y nosotros, en cambio, materias primas, dentro de las reglas estudiadas por Adam Smith. El nuevo pacto es firmado por nuestras oligarquías, y nuestra "independencia nacional" no es más que el pasaje de la dominación española a la dominación de lo que en ese tiempo era el gran imperio que dominaba todos los mares: Inglaterra. Esta oligarquía, en-

tonces, se libera sólo en el sentido de liberarse de España y va a organizar un nuevo sistema: ahora es ella la encargada de dominar al pueblo pedagógicamente domesticado. Y esa es la situación en que nos vamos a encontrar desde el siglo XIX, en el siglo XX. Inglaterra puede cambiar de nombre, pero al fin habrá un gran imperio que domine la totalidad latinoamericana. Ese pueblo pobre latinoamericano es el que nos va a interesar en la etapa presente, porque es quizás el que comienza a despertar por primera vez. Y si en 1808, 1810, 1825, fueron ellos, la oligarquía criolla, la que despertó, hoy en cambio estamos en un proceso de despertar del simple y humilde pueblo. Este proceso va a ser algo distinto del anterior y quizás cobre características mucho más cabales: sería la liberación del pueblo, con ruptura de la dependencia de los imperios; lo cual significaría por lo menos un tiempo de coexistencia sin dependencia para, quizás, en el próximo futuro, converger en una gran cultura universal analógica, donde cada uno podrá colaborar con lo propio. Y esa cultura universal analógica concreta, o va a ser la convergencia de todas las culturas —si nos liberamos antes— o será simplemente la imposición de una de ellas y la aniquilación de las otras como la historia conoce ya muchos casos.

1808 - 1825: ruptura del pacto de la dependencia española, pasaje a un nuevo pacto: el pacto neocolonial con Inglaterra.

¿Cuál es la actitud de la Iglesia? ¿Cuál es la actitud, por ejemplo, de los obispos? Los obispos eran realistas en parte; de tal manera que más bien se opusieron a esta ruptura y muchas veces optaron por regresar a España.

El bajo clero, en cambio, es el que se juega porque ya es criollo en su totalidad y perteneciente, muchas veces, en sus más preclaros exponentes, a la propia oligarquía criolla. Los sacerdotes tomaron las armas, organizaron ejércitos (como Hidalgo y Morelos), hicieron cañones con campanas de iglesias (como Fray Luis Beltrán, o.f.m.); otros sacerdotes fueron diputados de provincias, etc. De tal manera que el clero se juega también a favor de esa ruptura con España y, por supuesto, el laicado oligárquico apoya también esta posición. Se pasa entonces, lentamente, de 1808 a 1825, a la ruptura definitiva en la doble guerra de la independencia.

En 1814, la única región que todavía queda independiente de España, es la del Río de la Plata. Todas las demás regiones han sido recuperadas por el rey; y si Güemes no hubiese defendido las fronteras del norte argentino, quizás el destino de América hubiese sido muy distinto. Lo cierto es que hay un primer movimiento de emancipación; después una vuelta de España; un tercer proceso, en el cual colaboran San Martín en el sur y, genialmente, Bolívar en el norte, rematando el proceso en la unidad de Guayaquil; y, por último, en el que México declara la independencia. El conservadorismo mejicano declara la independencia de España porque los liberales se han apropiado de las Cortes y, contra los liberales, la conservadora México declara la independencia. Lo cierto es que este pasaje se hace dentro del más claro conservadorismo católico. Nada es cambiado, ni en cultura, ni en modos de ser. No hay ruptura cultural, no hay ruptura religiosa, no hay ruptura teológica.

§ 30. *Continúa la decadencia con matices conservadores* (1825 - 1850)

Desde el 1825 hasta el 1850, concretamente hasta 1849 en Colombia. Hay como una conservación de las estructuras anteriores, se observa la organización de los nuevos Estados que van naciendo en torno a las Audiencias, principalmente, o en torno a una gran capital. Centroamérica ya comienza a pulverizarse; se pulveriza porque había un gran antagonismo entre las capitales centroamericanas. La historia de San Salvador es muy distinta a la de Guatemala, la de Costa Rica o de Panamá, esta última pertenecía a Lima y no a México. En esa época, entonces, se va constituyendo la unidad nacional; el deterioro de la Iglesia es cada vez mayor. Piensen que la Independencia significa la destrucción del sistema del patronato; ya no hay ningún misionero que venga de España. Los españoles habían mandado miles y miles de misioneros, y habían enviado libros. Ahora no entra más un libro de España. España había mandado dinero, no solamente para mantener la administración, sino también para mantener la Iglesia, y este dinero no llega más. Hay regiones enteras, como la Argentina, en que no se ordena un sacerdote más; no se los puede formar; no hay ni siquiera quien lo ordene. En esos años comenzó la ruptura.

En 1849 en Colombia se promulga la primera Constitución liberal; es la "nueva América", la época colonial es dejada de lado. Esta Constitución se propone la separación de la Iglesia y el Estado. La gran conmoción, sobre todo por el sentido que tenía la secularización, había avanzado a tal punto que unas minorías podían ahora imponer doctrinas que hasta ese momento eran imposibles. En esta época comienza la *ruptura* entre una Iglesia que se iba minimizando o casi desapareciendo, que no podía responder más a las incitaciones de esa época, pero, que, sin embargo, tenía todavía cierta importancia socio-política; mucho poder todavía, porque los obispos eran "grandes señores", no por su situación económica, sino por su influencia; "todo el mundo" se sentía todavía cristiano y de hecho lo era a su modo. Pero, de todos modos, la élite ya no era cristiana; era más bien de tipo liberal inclinándose hacia lo que después se concretará en el positivismo.

§ 31. *La ruptura se produce* (1850 - 1929)

En 1849 los liberales suben al poder en Colombia: es el primer gobierno liberal latinoamericano. El liberalismo, ahora sí, los gobiernos liberales (el partido liberal, se va a llamar en muchas partes) van a producir una ruptura y va a ser el primero que se declarará anticristiano, sobre todo, anticatólico; va a repudiar el pasado hispánico y la cristiandad. Ellos van a escribir la nueva historia; van a presentar a los hispanistas como lo negativo, porque negando a los hispanos, niegan también el catolicismo colonial y niegan todo el pasado popular. Esto acontece en Colombia y acontece también en Argentina en el 1853 y, más o menos, en la misma década en toda América latina.

De 1850 a 1929 se desarrolla una gran época, diría yo la de un nuevo proyecto latinoamericano. Ese nuevo proyecto es dado por la oligarquía, pero no conservadora sino liberal, y teniendo como ideal histórico concreto, en gran parte a Francia en lo cultural, a Estados Unidos en lo técnico. La "civilización" es Estados Unidos; la "barbarie" es nuestro pasado. Ahora comienza nuestra oligarquía conservadora crio-

lla a ser oligarquía liberal y burguesa, empieza a tener una actitud distinta ante la vida, empieza a tener el ideal de "estar-en-la-riqueza". En 1870 aparece, después del krausismo, el positivismo como su gran idelogía. Esta irrupción (un José Ingenieros en Argentina, un Lemos en Brasil, y tantos otros en todos los países de América latina) del positivismo, materialismo dicho ateo (en realidad anticreacionista, y por lo tanto afirmando la divinidad de la materia, panteísmo, entonces) se impone en nuestra cultura. Nuestros abogados y médicos todavía se forman en esta ideología positivista, desde el ya lejano 1870-1890. Esta burguesía oligárquica que no tiene en definitiva demasiado poder es anticlerical, anticatólica. La crisis de la cristiandad se debe no sólo al desequipamiento en la Iglesia, no sólo a que durante muchos decenios en la guerra de la independencia no hay obispos, no sólo a que desaparecieron numerosos seminarios, no sólo a que de España no vienen más sacerdotes ni libros; significa una ruptura querida y planificada de todo el sistema. Hay ahora una élite en el poder que es fundamentalmente anticatólica.

Ante esa oligarquía burguesa, anticatólica, la Iglesia casi no puede responder a sus retos. Piensen ustedes la crisis misionera que hay en Europa; no nos llegan misioneros; pero también la crisis teológica. Sólo en el fin del siglo XIX, Mercier comienza con la renovación filosófica y teológica que será la tercera escolástica. Sin embargo, esta tercera escolástica no puede responder a Darwin, no puede responder a Comte, no puede responder a Marx. Parecería como que la Iglesia fuera a desaparecer: la crisis es quizás mucho más grave que la que nos toca vivir hoy.

Esa oligarquía, digo, burguesa e incipiente, llega sin embargo, tarde al proceso industrial; de tal manera que pierde poder y la crisis del 29 es fatal y definitiva para ella. Pierde poder y no puede gobernar más. ¿Por qué? Por una razón muy simple: la oligarquía burguesa inglesa, por ejemplo, cuando Adam Smith escribía su libro famoso en 1776, sobre *El origen de la riqueza de las naciones* tenía una paz social total, porque ellos podían organizar su industria y explotar al obrero; ese obrero no tenía ante sí ninguna imagen de un hombre mejor tratado que él. Trabajaba dieciocho horas

por día y todos hacían lo mismo en Lyon, en Liverpool, en Berlín, en París. Esa burguesía tuvo tiempo, tuvo dos siglos, para, a partir de esta relación de explotación, ir acrecentando su capital; y al mismo tiempo que iba creciendo el empresario, iba creciendo el obrero e iba creciendo la sociedad desarrollada. Pero, en cambio, nuestra burguesía industrial llega tarde en 1890-1900. El que trabaja en una fábrica argentina, brasileña o mejicana, no trabaja dieciocho horas por día porque ya sabe que el obrero europeo trabaja nada más que diez. Entonces se produce una contradicción imposible de superar hoy todavía: es que el pueblo, el simple pueblo, aquí, tiene ante sí la imagen de un país desarrollado; y, por lo tanto, exige a sus empresarios burgueses mucho más de lo que éstos le pueden dar en un sistema capitalista. Se produce continuamente una contradicción: si el empresario da más de lo que puede no se capitaliza y la industria no funciona más; o da menos de lo justo y se produce el conflicto social. La burguesía ha llegado tarde al proceso industrial y no tiene salida como clase industrial. La crisis del 29 es por ello una crisis fatal para esa élite burguesa, lo que significa desde 1930 la irrupción de un nuevo factor de poder.

§ 32. *El proyecto de "Nueva Cristiandad"*

1930 para toda América latina es un año clave. La pérdida del poder de la clase liberal anticatólica, permite ahora un respiro al catolicismo, el cual va a comenzar una renovación; y a esta renovación la llamaría el intento de una "nueva cristiandad". La cristiandad ha sufrido un golpe fatal en América latina, porque España era católica, mientras que a Inglaterra esta dimensión religiosa no le interesa (lo que le interesa es nada más que el beneficio industrial), y además, es anglicana. Allá por 1930, cuando la oligarquía católica, y sobre todo anticlerical —porque la Iglesia es un poder y ellos también son un poder oligárquico— pierde poder, se funda la Acción Católica en casi todos nuestros países, poco a poco. El laico irrumpe nuevamente en la escena. Desprestigiado el liberalismo por este fracaso imposible de superar, irrumpe también en la escena una nueva clase que, ante la falencia de poder de la oligarquía burguesa toma dicho poder: la clase militar. La clase militar se va a hacer presente porque no hay quienes gobiernen:

1930 no sólo en Argentina, sino de una manera u otra, el re llegar a dominar la enseñanza, la política y hasta la fenómeno se expande por América latina. Porque pierde poder la oligarquía anticatólica y surge entonces el proyecto de una nueva cristiandad. ¿Por qué digo de "nueva" cristiandad? Porque la teología de la tercera escolástica sólo nos permitía pensar la renovación o imitación de la cristiandad. Maritain escribe *El humanismo integral*, que habla de una nueva cristiandad analógica. Nosotros, como no conocíamos nada de nuestra época colonial, el único testimonio de cristiandad que teníamos era el medieval. Belloc, León Bloy y muchos otros autores de aquella época, son leídos por todos los laicos. "Nueva" cristiandad significa un querer nuevamente instalar la cristiandad, ya que ésta casi ha desaparecido bajo la persecución laicista de los liberales.

Surge desde estos años en adelante, hasta 1962, el gran intento de la reconquista masiva y, por lo tanto, mayoritaria, de un catolicismo que quiere también ser triunfante y que quie-economía; todo lo que pueda dominarse. Hay efectivamente un gran proyecto triunfalista de nueva cristiandad. Es toda la época de la Acción Católica y de la Democracia cristiana, época de resurgimiento cristiano, pero que va a quedar atrás desde el Concilio Vaticano.

No piensen que estoy hablando de una, dos o tres Iglesias; no: estoy hablando de etapas de la misma Iglesia, que va creciendo. Entonces no voy a hablar de una Iglesia postconciliar y de otra Iglesia preconciliar, sino de la única Iglesia que va experimentando procesos de crecimiento interno; de manera que lo esencial permanece en el tiempo creciendo.

El intento de la nueva cristiandad va a comenzar a mostrar sus límites y esos límites van a estar indicados en la crisis, por ejemplo, entre otros, de la democracia cristiana, por una parte, y de la Acción Católica, por otra. Es Comblin, un teólogo belga, el que escribió el libro que se llama *El fracaso de la Acción Católica*. Lo escribe desde Brasil. El experimenta el proceso desde América latina. Ese libro fue una "bomba" allá por los años 1961 y 1962, antes del Concilio. El fracaso de la Acción Católica no es en realidad un fracaso, sino más bien un llegar a sus límites.

§ 33. *La crisis universal de las cristiandades*

La cristiandad ruso-bizantina recibe el golpe fulminante en 1917. Europa había comenzado, por su parte, mucho antes, un proceso de secularización. Este proceso de secularización se transforma en secularismo. Lo que comienza por ser un movimiento de secularización, que es un proceso de autonomía de lo temporal, normal más aún: inspirado por la Iglesia, se transforma en "secularismo". El secularismo es la secularización anticristiana, producida en mucho por la reacción que tuvo la Iglesia. Pero ¿por qué? Porque Bossuet, Belarmino y muchos hombres de Iglesia, defendían la cristiandad pero no el cristianismo. Defendían la influencia cultural de la Iglesia; defendían algo muy concreto: los Estados Pontificios. El Concilio Vaticano I está todo saturado por ese ambiente de defensa de los Estados Pontificios. No creamos que la cuestión desapareció hace ya muchos siglos. En el pleno siglo XIX era todavía el problema fundamental el hecho de que algunos "libertinos" italianos querían atacar los Estados Pontificios. En el trasfondo del Vaticano I están los Estados Pontificios. Hoy hemos recuperado una saludable libertad. ¿Los cristianos mismos son los que han recuperado dicha libertad? No. Le pasa al cristianismo lo de Israel.

La comunidad de la Alianza es perseguida por los pueblos, por los bárbaros, y llevada en cautiverio a Babilonia. Allí en el destierro, la pobreza y la prisión se encuentra liberada de los reyes de Israel que dominaban la palabra y aún de los grandes monumentos *de piedra* de Jerusalem. Es allí donde los escribas comienzan a redactar de manera definitiva nuestra Biblia, que es el gran monumento *espiritual* que nos han legado. Se puede decir que en la prisión, en la persecución y en la pobreza es cuando el Espíritu surge para inspirar al pueblo de Dios. Es lo que nos está pasando hoy.

En Hispanoamérica el liberalismo anticlerical, el positivismo, son como los instrumentos providenciales en la mano de Dios. Así surgieron en la América latina la secularización, el laicismo y el secularismo. Se trata entonces del fin de una época. De una época que, como dijimos, se trata de la uni-

versalización mediterránea del cristianismo. El Concilio Vaticano II es como un pasaje a la tercera época.

§ 34. *La nueva situación*

Hubo hombres que se anticiparon a esta época. Esos hombres que se anticiparon, "la pasaron mal". Recordemos la figura de un Lagrange, gran exégeta dominico, que oculto como los profetas de Jerusalem escribía sus grandes obras, perseguido. Por ejemplo, Teilhard de Chardin, o, todavía hasta hace muy poco, Yves Congar. Congar escribió en 1937 *Los cristianos desunidos.* Si leemos ahora ese libro no podemos menos que preguntarnos: ¿Qué tiene este libro de novedoso? En el momento en que lo escribió Congar era un libro peligroso; se prohibió su re-impresión. La gran escuela Le Saulchoir fue dispersada. Se liquidó un gran movimiento que se llamaba la "nouvelle théologie"; no era más que una "bonne théologie", histórica. Esa teología de Le Saulchoir sufrió un golpe definitivo, fatal. Congar mismo me decía, he hablado con él de esto, que los dividieron, realmente los troncharon.

Y todo lo que después cada uno de sus componentes pudo seguir escribiendo fueron cosas que habían perdido su impulso. La gran obra que conjuntamente habían emprendido fue pulverizada; porque se separó el equipo; se los apartó de la monumental biblioteca que habían formado. Todo esto es muy reciente. Hubo gente que se anticipó al concilio, pero, sin embargo, no pudo expresarse. En cambio, el concilio ha producido una inversión; pero, como el péndulo va un poco adelante y después retrocede; por ahí avanza y por ahí vuelve atrás, sin embargo las cosas al fin avanzan en la historia de Dios. De todas maneras, hay conciencia de que estamos en una nueva etapa. Esta nueva etapa va a ser la de la manifestación del cristianismo extensivamente a todos los hombres de la tierra, a la humanidad. Extensión a todas las culturas que han ido quedando en la historia sin ser evangelizadas. La civilización universal es la europea, de hecho, la civilización técnica. Se nos presenta así la grave cuestión de preguntarnos si no van a unificarse todas las culturas en una sola.

De tal manera que quizá dentro de un siglo o dos el que lea el *Martín Fierro* de Hernández, quizás, diga: "¡Interesante documento histórico!"; y el que lea el *Mío Cid,* quizás, exclame: "¡Qué importante recuerdo histórico!" En cambio, quizás el que lea a Shakespeare dirá: "¡Ah, esto no es lo mismo, porque esto lo vivo como mío, es de mi cultura!" Todo esto no es cuestión de risas, es cuestión actual y trágica, porque si realmente se unifica toda cultura en una cultura universal, en torno a sólo una experiencia cultural, y las demás no son capaces de agregar algo nuevo a ella, todo lo que han hecho los otros pueblos que no sea esa única cultura se va a perder absolutamente. Esto es lo que hoy vivimos. Ricoeur, en un artículo que tiene por título *La civilización universal y la cultura nacional,* indica que los siglos venideros observarán el gran proceso de nuestra época, el enfrentamiento de culturas y quizás la supervivencia de una sola, como el acontecimiento fundamental del siglo XX. Esa es la situación en la que nos encontramos. La Iglesia está en la historia y la Iglesia se encuentra igualmente interpelada por este enfrentamiento. Es posible, sin embargo, que ante nuestros ojos se esté produciendo una pre-evangelización, y que no lo hayamos descubierto.

Ricci no logró la evangelización de China, los ingleses tampoco la conquistaron por más "guerra del opio" que tramaron.

Pero de pronto, un chino marxista, europeíza China. No debemos olvidar que el joven doctor en filosofía, alemán, que se llama Carlos Marx, es bien alemán y bien europeo y a su vez fundado en la tradición judeo-cristiana, aunque secularizada. De tal manera que hoy contemplamos un hecho notable: Confucio se hace difícil de leer en China, en cambio, es fácil leer a un filósofo europeo alemán. Lo que ha permitido Marx es europeizar China: lo que nunca antes había logrado el Occidente. También ha hecho lo propio con la segunda Bizancio, lo que tampoco habían logrado nunca los latinos occidentales.

De tal manera que, secretamente, puede ser que se produzca una pre-evangelización. Marx de todas maneras nació en Europa, aunque sea secularista y aparentemente anticristiano, crea las condiciones de un humanismo de tal estructura que su culminación, su verdadero acabamiento, solamente lo puede cumplir el cristianismo. Y, efectivamente, eso es lo que esta-

nos viendo: el hinduismo está igualmente en una crisis de agonía. ¿En qué sentido? Tomemos como ejemplo, un hecho muy concreto y banal. Si los hindúes matan las vacas, toda la doctrina de la reencarnación de las almas entra en crisis. Si aceptan la técnica occidental, entran en una crisis teológica irreversible. Pero esa técnica occidental surgió orientada por el cristianismo. Surgió por influencia cristiana. El cristianismo no tiene problemas con las máquinas electrónicas ni con los mataderos. ¿Por qué? Porque esos instrumentos son parte de su cultura orientada por el mismo cristianismo. El Islam aún tiene igualmente grandes problemas hoy. Considérese la situación de Turquía; tómese como ejemplo al mismo Egipto. El Estado islámico es teológico, es teocrático según el Corán. Pero, en cambio, los Estados contemporáneos son laicistas como en Turquía. Grave dilema teológico-político que pone en crisis la propia fe coránica. El Estado islámico se disuelve ante los Estados seculares. En cambio, el cristianismo no tiene ese dilema, porque él mismo ha inventado a los Estados seculares. La fe como comprensión profética tiene que abrirse a todos estos grandes acontecimientos y saberlos situar, comprender.

Nuestra tesis, muy simple, la resumimos así: La cristiandad, ese gran movimiento socio-político-religioso-cultural, está en vías de desaparición. Esta es la causa de todos los problemas y las crisis que están viviendo los cristianos en nuestros días en América latina; es justamente el hecho de que esa cristiandad desaparece. Hay algunos que la quieren sostener. Todo tiempo usado en la sustentación de la cristiandad es tiempo perdido para el cristianismo.

CUARTA CONFERENCIA

ACONTECIMIENTOS MARCANTES EN EL ULTIMO DECENIO (1962 - 1972)

Veamos ahora qué es lo que pasa del 62 en adelante, que es el último decenio que nos toca analizar. Querría simplemente recordar ahora algunos acontecimientos para que después, mañana, podamos juzgar lo que nos está pasando.

§ 35. *El Concilio Vaticano II* (1962-1965)

El Concilio Vaticano II (1962-1965), que ha terminado hace tan poco, pareciera ya que hace tanto que se realizó, porque estos últimos años han sido tan importantes para la historia de la Iglesia en América latina, que bien vale un siglo de otras épocas. Un ejemplo para que comprendan la significación: los obispos latinoamericanos no habían, prácticamente, participado en ningún concilio. En el Concilio de Letrán de 1517 hubo un obispo, Alejandro de Geraldini, que va a ser después obispo de Santo Domingo y que por casualidad se encontraba en Roma en los días en que esperaba la bula de su nombramiento. No había pisado América. Fue, sin embargo, el primer obispo de América que se encontró en un concilio ecuménico, en el de Letrán. En el Concilio Vaticano I hubo ya un grupo de latinoamericanos: 65 obispos; pero estaban un poco, como dicen los criollos: "como perro en cancha de bochas", porque no sabían por donde iba "la cosa", y lo que hicieron fue simplemente aprobar lo que Roma proponía. De ahí, el enojo tremendo de los alemanes, y sobre todo de los "viejos católicos" que van a exclamar: "Estas Iglesias nuevas no entienden la cuestión". Tendríamos que recriminarle a Döllinger, que era un historiador de la Iglesia, que la Iglesia de América latina no era tan nueva, como la de Africa, de Australia, o de la China, sino que era una cristiandad más antigua. Lo cierto es que el papel de estos obispos fue, no ya deslucido sino inapercibido, inexistente. Mientras que en el Vaticano II, la presencia fue ya mucho más importante, aunque quizás no como se hubiera podido

esperar por su número. Considerando las estadísticas se descubren aspectos como estos: hubo 601 obispos de América latina, sólo el 22 % del Concilio; mientras que los cristianos de América latina son el 38 % de los católicos del mundo — casi el doble de la proporción de obispos —. Pero donde se ve mucho más la diferencia es en los miembros de las comisiones de estudio, donde había solamente 50 expertos latinoamericanos, mientras de Europa había 219, siendo proporcionalmente casi el mismo número de católicos; y, en cambio, de Roma, había 318 peritos (*).

Quiere decir que de sólo Roma había seis veces más peritos que de toda América latina. En lo realmente ejecutivo e influyente desaparecería entonces el latinoamericano. En la misma mesa presidencial del Concilio hubo un cardenal latinoamericano, Mons. Caggiano. Pero el que lanzó el Concilio adelante fue el cardenal Liénard; y lo quiero citar en especial porque me acuerdo lo que nos contó personalmente. Dice que cuando se abrió el Concilio, se repartieron las carpetas con "todo hecho"; entonces comenzó a hojear aquello y al ver que todo estaba organizado, planificado, hecho, cuando le tocó hablar, que fue el 13 de octubre, se paró y con toda ingenuidad, sin darse cuenta de lo que iba a pasar, dijo en latín: "Mihi non placet" (a mí no me agrada). Hubo un atronador aplauso y entonces empezó el Concilio. Esta conciencia la tuvo un gran arzobispo, un gran cardenal, que en 1930, en un conflicto con los empresarios de Lille, éstos se dirigieron al Papa pidiendo su destitución; y el Papa, providencialmente, no sólo no lo destituyó, sino que teniendo Liénard poco más de 45 años, lo hizo cardenal.

Fue sobre todo Monseñor Larraín, el obispo de Talca, el que más influenció en el Concilio: gran obispo chileno, que nunca fue cardenal y que mereció serlo desde siempre; muy comprometido desde muy joven con la Acción Católica y sobre todo con la reforma agraria chilena, nunca tuvo ese premio. Hubo muchos otros obispos cuya presencia en el Concilio se hizo sentir, pero de todas maneras creo que los latinoamericanos no colaboraron tanto como debieron. Al menos se encontraron, se conocieron, hubo conversiones y entre ellas (creo de las más interesantes) fue justamente el encuentro de obispos de países dependientes del Asia, del Africa y de

(*) Véase mi artículo: "La designación de obispos en el 1er. siglo del Patronato", en Concilium Nº 77, 1972, págs. 123-128, Madrid.

América latina. De ahí, por ejemplo, aquel documento que editó *Temoignage Chrétien* el 31 de julio de 1966, poco después de terminado el Concilio. El primero que lo firma es Dom Helder Cámara y se titula *El mensaje de los obispos del Tercer Mundo* (*), donde declaraban: "Los pueblos del Tercer Mundo constituyen el proletariado del mundo actual". En ese texto ya se habla oficialmente, digamos así, en Iglesia, del poder imperial internacional del dinero. Ese texto, va a influenciar después a Medellín. Sin embargo, la época del Concilio Vaticano II no deja de ser por ello la expresión del neocapitalismo europeo de postguerra.

§ 36. *Medellín* (1968)

Lo interesante es como se pasa del Concilio Vaticano II a Medellín. En realidad, Medellín, la *II Conferencia General del Episcopado latinoamericano* (la primera tuvo lugar en 1955 en Río, cuando se fundó el CELAM), Medellín, es como el "Concilio Vaticano II latinoamericano", así como acostumbramos a decir, a veces, que el Concilio III de Lima de 1582-83 fue el "Trento americano". Medellín fue el que concretó al Concilio; esa concreción vino un poco inesperadamente porque ya antes se había reunido el CELAM en Mar del Plata y la reunión había abortado. La *Segunda Conferencia General* era esperada con bastante escepticismo, pero el hecho de que el Papa viniera a América latina alertó a la opinión y entonces se creó también un estado de esperanza. Cuando el Papa llegó a Colombia leyó cuatro mensajes. El Papa dijo, por ejemplo, el 22 de agosto: "La lucidez y la valentía del Espíritu es necesario que hoy se haga presente para promover la justicia social, para amar y defender a los pobres". Y también: "No hemos de poner nuestra confianza en la violencia ni en la revolución: son actitudes contrarias al espíritu cristiano y pueden también retardar y no favorecer la elevación social". Más adelante dice con mayor claridad: "Algunos concluyen que el problema esencial de América latina no puede ser resuelto sino por la violencia. Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni evangélica ni cristiana".
El Papa indica que "hay muchos que crean en el campo de la fe un espíritu de crítica subversiva". Estos textos del

(*) *Respuesta al clamor de los pobres*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1968.

Papa se interpretan dentro de la totalidad de las encíclicas dadas a conocer por él en los últimos tiempos y gracias a la exposición del Padre Gregory de Brasil, de Monseñor Mac Grath de Panamá, de Monseñor Pironio del CELAM, de Monseñor Ruíz, Obispo de Chiapas, México, de Monseñor Muñoz Vega de Ecuador, de Monseñor Henríquez de Venezuela, de Monseñor Proaño, Obispo de Riobamba, Ecuador, los trabajos fueron adquiriendo una concreción inesperada. Y así aparecen los *Documentos finales*, donde realmente comienza a hablarse otro lenguaje: "Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo, para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a las que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión". Y dice: "No deja de ver que América latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. No debe, pues, escandalizarnos que nazca en América latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos".

Ustedes conocen las declaraciones de Medellín; no repetiré lo ya dicho. Medellín usa un lenguaje de liberación, habla de la dependencia, de la dominación, del imperialismo internacional del dinero, y permite comenzar a pensar de manera distinta. Sin embargo, Medellín se encuentra en lo que hoy llamamos el pasaje del "desarrollismo" a la "teología de la liberación". ¿Qué significa el desarrollismo? Hay sociedades desarrolladas, hay sociedades subdesarrolladas; luego hay que desarrollar a las primeras. Pero el desarrollismo piensa que hay que desarrollarlas según el modo y el modelo de las desarrolladas. Es como un tren: están el vagón final, muchos otros vagones y la locomotora, al comienzo. De tal manera que para que el vagón sea locomotora habría que imitar el modelo de la locomotora. Esto piensa el desarrollismo y está un poco presente en Medellín todavía. Pero, ¿qué se ha experimentado en la década del 60? Se ha visto que no puede nunca un país subdesarrollado imitar el modelo del desarrollado; este modelo es inimitable porque llegamos tarde al proceso de industrialización, y qué decir a

la etapa electrónica y cibernética. Más allá del desarrollismo se encuentra una nueva postura, que se trasmite después rápidamente a la teología, y va a ser todo un nuevo lenguaje, toda una interpretación económica, política y, por supuesto, teológica de la liberación.

Para poder producirse un proceso de liberación hay que empezar por una ruptura de la dependencia, de tal manera que, al último vagón, hay que decirle: "El vagón nunca deja de ser vagón; jamás será locomotora. Debemos hacer nuevas vías, hacer una nueva locomotora de ese último vagón, y aunque sea más despacio, comenzaremos nuestro camino y ya nos reuniremos en el futuro con las sociedades desarrolladas". De lo contrario, no nos reuniremos jamás, porque este tren es elástico, de tal manera que la locomotora cada vez se aleja más del último vagón que en vez de avanzar, retrocede. ¿Por qué? Porque los productos manufacturados son cada vez más caros y las materias primas que nosotros les vendemos son cada vez más baratas: ese es el descubrimiento de la CEPAL, y del mismo Prebisch. La diferencia será cada vez más abismal; no hay posibilidad de ir al encuentro. Los problemas económicos y políticos se traducen, de inmediato, también en problemas teológicos. Medellín está justo en el pasaje: 1968. En el 1968, Salazar Bondy, filósofo peruano, escribe un trabajo que denomina "Cultura de dominación". Este pequeño trabajo indica cómo la dependencia no solamente es económica y política, sino que es principalmente cultural. Y Salazar Bondy, indicando este problema alerta a Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano. Vean entonces cómo el "mundo", cuando lo sabemos escuchar, nos da también la palabra revelante de Dios.

Y teniendo en cuenta los trabajos como el de Salazar Bondy, y en algunos otros, es que Gustavo Gutiérrez enuncia la cuestión: "¿Teología del desarrollo o teología de la liberación?". Y es ahí, en 1968, poco después de Medellín, cuando comienza a verse la diferencia y a abrirse un modelo nuevo, realmente nuevo.

Antes de llegar a eso (que va a ser el tema de mañana) querría describir un poco, muy rápidamente, algunas de las encrucijadas más difíciles que ha vivido la Iglesia en el último decenio. Pienso describir muy rápido el enfrentamiento de la Iglesia con el poder.

Dijimos que en el 30, ante la acefalía del poder de la clase

burguesa, es la clase militar la que toma el poder. El poder ejercido por militares va a exigir, efectivamente, o un enfrentamiento con la Iglesia o una solidarización.

§ 37. *Los golpes de estado en Brasil, Argentina y Perú*

Entre 1962 a 1972 ha habido tres golpes de Estado importantísimos en América latina, en un ritmo de dos en dos años: 1964, en Brasil; 1966, en Argentina; 1968, en Perú. Y en cada uno de estos hechos mayores de nuestra historia (porque comprenden más del 50 % de los habitantes de América latina) la Iglesia ha ido adoptando ante esta situación, no necesariamente consecuente, sino a veces contradictoria, diferentes posturas.

En Brasil, Kubischek deja de gobernar en 1961 y se elige a Janio Quadros da Silva. El, de pronto, renuncia en uno de sus caprichosos arrebatos, y entonces sube al gobierno Goulart. Ahí comienza una última etapa.

La Iglesia en Brasil había organizado ya muchos movimientos sociales; entre los más interesantes, el movimiento de Natal en el nordeste del Brasil. No porque sí, Helder Cámara va a surgir en esa misma región. El movimiento de Natal, o el que se concreta en lo que se llama la SUDENE (Superintendencia del Desenvolvimiento del N. E.), por último terminarán fracasando. Es también la continuación de las *Ligas camponesas* de Francisco Juliao. Comienza también en Brasil ese gran MEB (Movimiento de Educación de Bases) con el método de Paulo Freire. Y la Iglesia va avanzando en su presencia en la sociedad brasileña. La debilidad y la ineficacia de Goulart permiten el golpe militar del 31 de marzo de 1964. Surge una nueva fuerza y un nuevo momento histórico en ese país.

Doce días después del golpe militar, el 12 de abril, es nombrado obispo de Olinda y Recife, Dom Helder Cámara, amigo de Pablo VI. Estaba él en Roma cuando muere el obispo de una pequeña diócesis brasileña. Y entonces el Papa le dice (Dom Helder Cámara era el secretario del Episcopado brasileño en 1964 y obispo auxiliar): —Ahí tiene una diócesis; me gustaría nombrarlo, pero, a la verdad, no querría nombrarlo en una tan pequeña. Y justamente estando allí por

nombrarlo o no, muere el Arzobispo de Olinda-Recife. Entonces el Papa se decide y lo nombra a Dom Helder Cámara. Doce días después de la revolución toma su sede y comenta a un periodista francés: "Aproveché la ocasión para exponer con claridad mi pensamiento porque sabía que, si Dios no me daba valor en aquel momento, al entrar en la diócesis, después estaba perdido".

Y el 12 de abril Dom Helder Cámara pronuncia un discurso que, para mí, es uno de los más claros, teológicamente, que se hayan proclamado en la historia de América, realmente profético, a la altura del de Montesino. Miren qué corrección. Dom Helder Cámara es un poeta y un profeta; sin darse cuenta usa todo un método que llamaría dialéctico y voy a explicar mañana.

El dice: "Soy un nativo del nordeste el que habla a otros nativos del nordeste, con los ojos puestos en Brasil, en América latina y en el mundo. Una criatura humana que se considera hermana, en la debilidad y en el pecado, de todos los hombres, de todas las razas y de todas las naciones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto, ecuménicamente hacia todos los hombres de todos los pueblos y de todas las ideologías. Un obispo de la Iglesia católica que, a imitación de Cristo, no viene a ser servido sino a servir. Católicos y no católicos, creyentes e incrédulos, escuchen todos mi saludo fraterno. Alabado sea Jesucristo". Creo que desde el Concilio Vaticano quizás no se ha dicho nada más claro. Observen cómo dice: "Un nativo del nordeste" plantea así un primer horizonte; "que habla a los del nordeste, a los de Brasil, a América latina y a todo el mundo", diversos horizontes que se van abriendo dialécticamente. Y luego va pasando de la misma manera, al segundo nivel como creatura, al tercero como cristiano, al cuarto nivel como obispo. Y cada vez abriéndose de esa manera: es el corazón universal, *Katá hólon*, de donde viene "católico", que es "según la totalidad" escatológica: el Reino.

Este discurso termina diciendo: "No es justo el suponer que, porque luchemos contra el comunismo ateo, defendemos el capitalismo liberal; y no es lícito concluir que somos comunistas, porque criticamos con cristiana valentía una posi-

ción egoísta del liberalismo económico". Esa es la posición clásica del profeta cristiano, que va a luchar contra el liberalismo burgués, que va a luchar también contra la injusticia del poder, sea éste del tipo que fuese; y, al mismo tiempo, también se va a levantar contra el marxismo ortodoxo y le va a decir que no lo puede aceptar por ateo, en el sentido de que no es ateo sino que es panteísta; al absolutizar al Todo, niega al Otro, y al negar al Otro también niega a Dios y cumple un totalitarismo, un egoísmo fatal para el propio sistema.

De tal manera que el cristiano se encuentra en la incómoda situación de tener que ir delante de la historia, fuera del orden organizado, a la intemperie, como Jesús que cuando está en la cruz le dicen: "¿Y tus ejércitos?". El responde: "Mi Reino no es de este mundo". ¿Se dan cuenta de lo que esto significa? No tiene ejército, quiere decir que él está en el futuro, él está imantando todo el proceso histórico; pero como lo imanta, se queda solo delante, porque se juega por el pobre, y el pobre no tiene instituciones que lo defiendan. Es así que lo matan, como mártir del Reino.

Pienso que hay diversos momentos históricos en la Iglesia de América y en ellos grandes figuras. Así en la primera época, profética, está un Bartolomé de las Casas; la gran figura de la época de la cristiandad colonial es también santo Toribio de Mogrovejo, Arzobispo de Lima. El gran símbolo del siglo XIX es, por ejemplo, un Monseñor Casanova; y son los obispos chilenos los que concluyen el proceso del siglo XIX en el Concilio Continental de 1899. Es un chileno nuevamente, creo, la gran figura, por lo menos episcopal, del intento de nueva cristiandad: Monseñor Larrain. Pero del 62 en adelante, la figura paradigmática es la de Dom Helder Cámara o de un Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca.

El 7 de mayo de 1964 Tristâo de Atayde (A. de Amoroso Lima) escribe en la *Folha de Sao Paulo:* "Cuando son depuestos hombres de la relevancia mundial en el plano de la educación como Anisio Teixeira; en el plano de la sociología como Josué de Castro; en el plano de la economía como Celso Furtado, simplemente porque piensan de manera diferente a la nueva ideología dominante, estamos en

un plan de un terrorismo cultural. Cuando se coloca en prisión a filósofos puramente metafísicos como Valdo Pupi sin saberse el por qué, jóvenes libres intelectuales como Luis Alberto Gomes de Souza y otros simplemente porque se considera que sus métodos de alfabetización son subversivos, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando la policía del Estado difunde instrucciones para limpiar el país y prescribe lo siguiente: «advertimos especialmente a los órganos de la Acción Católica para que se aparten y abstengan de actividades incompatibles, no sólo con su programa sino igualmente con los intereses permanentes de la Nación y de la población», como lo que Mussolini intentó hacer con la Acción Católica italiana, como si la Iglesia del Brasil se encontrara bajo la tutela del Estado totalitario, estamos ante un plan de terrorismo cultural". Tristâo de Atayde, el gran maritainiano en su juventud, viejo ahora, escribe estas líneas en Brasil —y no sólo éstas sino muchas más—: gran intelectual que no ha retornado sobre sus pasos como el autor de "*Le paysan de la Garonne*", sino que ha seguido de cerca el proceso histórico.

No puedo extenderme porque sería muy largo; pero lo que sí quiero indicar es que nuestra juventud nos pregunta: "¿Dónde están los profetas de hoy? ¡Cuántos siglos que ya no tenemos profetas! y ¿los mártires?, ¿esos mártires que morían en los circos y que las fieras los trituraban, los destruían, les rompían los miembros, los comían? ¿No tenemos más mártires?". América latina, desde hace muy poco, tiene cientos de mártires, casi miles, y con tanta claridad en su martirio como los del circo romano. Esto no podríamos haberlo dicho hace diez años; en el 1961 no lo podíamos decir; pero en 1972 podemos decir: en América hay cientos de mártires que han ido a la tortura y hasta la muerte por su fe, sabiendo que iban a sufrir y hasta morir.
El caso más claro es el de un joven sacerdote de Olinda-Recife, de 28 años, asesinado el 27 de mayo de 1969, al que se le venía diciendo desde hacía unos días que se lo iba a matar. Y él seguía su vida, cotidianamente, como asesor de los jóvenes universitarios de Acción Católica. Y una noche, un grupo (un comando) lo toma, lo tortura, lo ata sobre un palo, lo desnuda casi, le dispara tres tiros de revólver y queda ahí muerto. Se llamaba Henrique Pereira Neto. Este

sacerdote, Pereira Neto, es un mártir así como San Tarcisio o como los grandes del imperio romano. El padre Gallegos, un sacerdote colombiano, es igualmente un mártir de la Iglesia de Panamá. Tenemos ahora decenas, centenares de hombres que han entrado por esta vía. Entonces hay que decir que algo extraño pasa en América latina, algo de notable importancia.

Los europeos hoy, cuando piensan, cuando van a pronunciar una oración, una plegaria, lo hacen tranquila y ordenadamente. Quizás una vez en la vida, quizás dos, han tenido el riesgo de hacer una elección en la cual les iba la vida; por ejemplo: a los dieciocho años han dicho: ¿Qué voy a ser? Religioso, sacerdote o me voy a casar. Y luego: voy a elegir una carrera. Y después de dos o tres elecciones fundamentales, los otros cincuenta años están viviendo sobre ellas. Es decir, la intensidad moral de esa vida se juega en pocos instantes. En América latina semanalmente, a veces diariamente, tenemos que hacer elecciones en las que nos va la vida. Después de un año, hemos hecho cuarenta, cincuenta, cien elecciones en las que va la vida. Por eso valen centenares de otras vidas que se viven ya tranquilamente lanzadas sobre lo hecho. Esto es lo que nos tiene que hacer pensar. Ciertamente hay que saber lo que ha pasado en Brasil —no puedo extenderme—: es extraordinario, porque hay mucha gente que se ha jugado.

No voy a describir siquiera lo que ha pasado en la Argentina desde 1966, es por demás conocido por ustedes, y, en último caso, el sentido de lo que nos acontece queda bien enmarcado dentro de lo que está pasando en América latina.

En el Perú, en 1968, sube también un gobierno militar. Este gobierno militar empieza a encarar las cosas de otra manera; y también la Iglesia se plantea otra opción. A la caída de Belaunde Terry sube el gobierno militar, que piensa adoptar una política mucho más nacional, en una cierta línea de la socialización. Hace intervenir en el gobierno a cristianos y a veces a los tradicionalmente anticristianos: socialistas y aun algunos comunistas. La Iglesia, ante esta situación, no se coloca ya como en el Brasil, y puede adoptar una actitud mucho más positiva dentro del proceso.

Hasta el 62, hasta después del Concilio, la Iglesia defendía

sus cosas, defendía su relación con el Estado, defendía sus escuelas, su Acción Católica. Por el contrario, todos los conflictos que ha tenido en los últimos tiempos no vienen de la defensa de sus derechos, sino de la defensa del pobre, del pueblo, del Otro. La Iglesia ha cambiado radicalmente de actitud. Ahora se hace problema por los otros. Va recobrando una actitud misionera, perdida desde el siglo XVI, cuando la Iglesia española llegó para evangelizar a los indios.

§ 38. *La Iglesia ante el socialismo*

Querría describir muy rápido la situación de la Iglesia en la isla de Cuba, para que conozcamos, al menos un poco, cuál es la situación en esa isla.

Ustedes saben que, contra Batista, un grupo de civiles y militares se reunen en Sierra Morena y luego logran entrar en La Habana el 8 de enero de 1959. El comienzo del gobierno de Castro es sumamente cordial con la Iglesia. Sin embargo, poco a poco se va viendo un cierto distanciamiento, hasta que en febrero de 1960, en un discurso memorable, Castro dice: "Quien es anticomunista es antirrevolucionario". Entonces se produce una ruptura cabal con la Iglesia y comienza ésta a declararse claramente contra el gobierno. El 7 de agosto de 1960 se pronuncia el Episcopado de Cuba: "Que no se le ocurra pues, a nadie, venir a pedirle a los católicos, en nombre de una mal entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más profundos principios, contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por engaño podría ser llevada a un régimen comunista". Luego de esto comienza una persecución abierta: por ejemplo: de 1.200 religiosas en 1960 quedan 200 en 1970, según estadísticas; y de 745 sacerdotes diocesanos, en el 60, en 1969 hay 230. Ocho años de absoluto silencio: diríamos, la Iglesia del silencio.

Es nombrado por último, Monseñor Sacci, y éste, que viene de los países socialistas, muestra que es posible otra actitud. Y entonces cambia la Iglesia en su posición y también cambia la del gobierno, a tal punto que en un momento, el propio primer ministro dice: "Nos encontramos innegable-

mente frente a hechos nuevos; éstas son las paradojas de la historia: cuando vemos a muchos sacerdotes devenir fuerzas revolucionarias, ¿vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas?". Esto era imposible pensarlo antes. La Iglesia comienza a cambiar de actitud desde el Concilio y, sobre todo desde Medellín. El 10 de abril de 1969 se da a conocer un mensaje, una declaración oficial en la que, nada menos, se critica el bloqueo económico de Cuba; el comunicado lo hace el propio Episcopado cubano. Es decir que, de pronto, el episcopado comienza a tomar la senda positiva y explica: "Buscando el bien de nuestro pueblo y fieles al servicio de los más pobres, conforme al mandato de Jesucristo y al compromiso proclamado nuevamente en Medellín, denunciamos esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios y a hacer más difícil la búsqueda del desarrollo". Este comunicado del episcopado marca una nueva etapa; y desde esa nueva etapa, otro comunicado del 3 de septiembre del 69, comienza ya a encarar el problema del ateísmo contemporáneo, porque "en la promoción de todo el hombre y de todos los hombres hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes". Y dice todavía ese comunicado del episcopado: "Esta es una hora en la que, como en todas las horas (esto es magnífico, porque todas las horas son cruciales; lo que pasa es que uno las deja pasar), hemos de saber descubrir la presencia del Reino de Dios en medio de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia". Estas palabras del episcopado cubano son claras: demuestran un sentido profético y una fe realmente viva. Esta Iglesia está cruzando la crisis; esta Iglesia no va a tener crisis en los próximos siglos. De tal manera que si se adapta a la situación, no va a tener que sufrir una crisis futura, porque la más difícil ya la ha atravesado.

No me puedo referir a la antigua revolución de México y cuál fue la actual actitud de los cristianos, y aún lo que hoy está pasando en Chile, lo deberé sintetizar enormemente. Lo que acontece en Chile es también nuevo. La Iglesia, el cardenal y el episcopado, no se opusieron al gobierno que se dice socialista, y al contrario, continúa el proceso del diálogo

para ver qué fisonomía van a ir tomando las cosas. Y no sólo eso, sino que grupos muy importantes de cristianos participan en el Frente Popular. Hay un partido, que se llama MAPU, que es fundado por cristianos, que forma parte del Frente. En esto los chilenos han demostrado ser mucho más maduros que ningún otro grupo cristiano en el campo de lo político latinoamericano. En 1936, salió del Partido Conservador, lo que se llamó la Falange, que después se transforma en la Democracia Cristiana. Y luego, salió de la Democracia Cristiana, el MAPU; en el año 1971 sale del MAPU lo que se llama el MIC (Movimiento de Izquierda Cristiana). Lo esencial de la disidencia es lo siguiente: MAPU quiere ser marxista ejercido por cristianos; en cambio, el MIC es socialista cristiano, pero no marxista. Esta distinción es fundamental para el próximo futuro: aún en esto Chile nos sigue indicando una ruta.

§ 39. *El hecho de la violencia*

En Colombia, igual que en los otros países —que pensaba exponer si hubiera tenido más tiempo— como Guatemala, Bolivia, la fisonomía es distinta.

Colombia, es un país donde la violencia ha reinado desde siempre, es decir, desde la conquista. El conquistador cuando llega a lo que va a ser la Nueva Granada, mata indios a granel; el propio obispo dice: "Los españoles lo único que dicen es: —Denme oro, denme oro; a tal punto que los indios creen que el oro es el dios de los españoles".

Y, en verdad, para aquellos conquistadores el oro era su dios, era su ídolo. Acuérdense de que los chibchas enterraban a sus muertos con objetos de oro; de tal manera que, para quitarles el oro, tenían que abrir las tumbas que eran sagradas, porque eran sus antepasados divinos. Y los españoles en ese caso, violaban lo más sagrado, para simplemente tener oro, oro que los enriquecía y que Carlos V necesitaba para luchar contra los "herejes luteranos". El indio tenía que destruir sus más puras tradiciones, para que ese oro llegara a Europa.

Esta Colombia de la violencia, es también la Colombia equívoca que ha producido uno de los hechos mayores de nuestra época. No puedo sintetizar todo tan rápido; los remito a

otro trabajo escrito (*). Me refiero a las obras de un sacerdote colombiano, que fue licenciado en sociología de la Universidad de Lovaina, y que por su fe cristiana y por su sacerdocio, llegó a actitudes incomprensibles para los que no han recorrido su itinerario. Por ejemplo: él escribía acerca de los marxistas y decía así: "Busquen sinceramente la verdad y amen al prójimo en forma eficaz. Los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré en sus filas; yo no soy ni seré comunista ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote". Esto lo escribió cuatro meses antes de morir. Se llamaba Camilo Torres. Este cristiano es un autor inteligente y tiene una manera propia de encarar la sociología, la historia, y su fe. En todos sus textos aparece siempre esta idea: el *amor*. La caridad es el único mandamiento del cristianismo; pero ese amor debe ser *eficaz*. Esta palabra aparece muchas veces en su obra. Al comienzo, en 1963, por ejemplo, tiene un trabajo sobre la violencia. Muestra cómo la violencia es negativa, equívoca; dice así: "La violencia ha operado todos estos cambios por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto al proceso del desarrollo económico del país". Estaba contra esta violencia. Y sin embargo, poco a poco, por la incomprensión que la Iglesia tuvo de su vocación, fue siendo arrastrado: primero, a que no pudiera ser rector, siendo profesor universitario, cuando se le proponía como candidato a rector de la universidad; luego se le exigió no solamente dejar de ser candidato a rector sino a no poder hablar, después no podía escribir. Y entonces, queriendo ser cristiano y por su fe, pide la reducción al estado laical. Y cuando se compromete, como cristiano, en el campo político, se le cierran las puertas de la política. Y entonces, poco a poco, va siendo arrinconado; y para cumplir su vocación toma el camino del compromiso definitivo. Un día aparece muerto, no se sabe si lo asesinaron primero y luego lo hicieron pasar por guerrillero, o si murió en verdad en la guerrilla.

Como sociólogo, ha querido que ese amor se vuelva eficaz: "Mediante la técnica y la ciencia, al analizar la sociedad

(*) *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación* (1492-1972), Ed. Nova Terra, Barcelona, 1972.

colombiana, me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo. La suprema medida de las decisiones tomadas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural: correré con todos los riesgos que esta medida me exija''. Cuando uno lee estas líneas, pareciera que está leyendo una carta de Valdivieso, del Archivo de Indias, que les comentaba, donde dice: ''Sé que me quieren matar''; y tres años después, el Gobernador Contreras lo mata. Está en una actitud muy parecida a la de Pereira Neto, que sabe que lo están por matar, y sin embargo, va a su reunión de la Acción Católica y lo matan. O del Padre Gallegos, que primero le queman su choza en medio de sus campesinos, y advertido de que lo matarán si continúa con la cooperativa, continúa su trabajo. Por lo menos, uno se da cuenta de que, como todavía no hemos dado nosotros la vida, habrá que guardar mucho respeto ante los que la han dado.

En Guatemala, acontece entre otras, la gran experiencia de Thomas Melville, quien escribe desde allí relatos que nos asombran. Melville es un padre de Maryknoll y en un momento dice lo siguiente: ''Durante los últimos diez y ocho meses estos tres grupos juntos de derecha han asesinado a más de dos mil ochocientos intelectuales, estudiantes, líderes sindicales y campesinos, que de uno u otro modo han intentado organizarse y combatir los males de esta sociedad guatemalteca. Conozco personalmente a un buen amigo, benefactor de los Padres de Maryknoll, de comunión diaria, que acusó de comunismo a un líder gremial cristiano que estaba tratando de organizar un sindicato en su plantación de azúcar; y de esta manera lo hizo fusilar por el ejército. Cuando la cooperativa que yo inicié entre los indios de Quezaltenango fue capaz, por fin, de comprar su propio camión, los ricos trataron de sobornar al conductor para que despeñara su vehículo. Como el conductor no quiso ser comprado, se hicieron por lo menos cuatro intentos para hacerlo caer de la banquina y uno de ellos resultó con éxito. En la parroquia de San Antonio de Huista, donde mi hermano, que es también sacerdote de Maryknoll, era el pastor, el presidente de la cooperativa agraria, fue asesinado por

los poderosos del pueblo, incluyendo al alcalde. Cuando el caso fue llevado a la capital de Huehuetenango, el juez ya había sido comprado y no se pudo hacer nada. Los tres líderes de la cooperativa parroquial de "La Libertad" de Huehuetenango, también han sido acusados de comunismo y amenazados de muerte como consecuencia de sus esfuerzos para elevar a sus vecinos". "El gobierno americano —continúa diciendo el sacerdote—, ha enviado jeeps, helicópteros, armas, médicos, consejeros militares al gobierno, que solamente hacen más fuerte su control sobre las masas campesinas. El año pasado —1967— sueldos, uniformes, armas y vehículos para dos mil nuevos policías fueron pagados por la *Alianza para el Progreso*. Cuando se reunieron 25 sacerdotes para tratar de organizar a los trabajadores agrícolas de las grandes haciendas de la Costa sur, los obispos de Huehuetenango, de San Marcos, Quezaltenango, Sololá, nos escribieron a todos los implicados una dura carta prohibiéndonos tomar parte, declarando que eso no era asunto nuestro y que deberíamos contentarnos con predicar el evangelio". Hasta aquí esta descripción documental.
Son centenares y centenares los testimonios que se pueden traer sobre la cuestión en América latina. Con respecto a la violencia querría efectuar una reflexión para que comprendan un poco cuál es la situación.

En la "totalidad" que Caín ha constituido como única, porque ha matado al Otro que era Abel, hay un dominador que aliena al "Otro": su esclavo; esclavo bajo su dominio. ¿Qué pasa si, de pronto, el esclavo, el que estaba a su disposición piensa que él fue alguien o podría ser alguien? Martín Fierro dice en uno de sus versos: "En mi ignorancia sé que *nada* valgo". Si sé que *nada* valgo es porque, en verdad, sobre mí se ha ejercido una pedagogía que me ha hecho creer que nada valgo. Mientras que me creo "nada" la cosa está "bien", porque entonces no hay problemas. Pero en el momento en que dice: "¿No vaya a ser que valga algo, y en vez de tener que ir a rascarme al palenque del comisario, no vaya a ser que pueda rascarme solo y no necesite del comisario?", en ese momento, entonces, ya no es "nada", y comienza un proceso que vamos a llamar después de "liberación"; pero la cuestión grave se sitúa aquí, en este mismo momento, en el momento mismo en que el

dominado se encamine a la exterioridad del "todo" opresor para ocupar el lugar de un libre ante libres y exigir la construcción de un nuevo "todo" —esto es la justicia—, en ese mismo momento el dominador le impide salir del "todo". Y se ejerce ahora lo que Helder Cámara llama la "primera violencia". Esta primera violencia es la violencia de la injusticia, que impide que el hombre cosificado sea libre. Ese primer pecado es el más grave de todos porque es, justamente, el que cosifica al hombre. El que está en el éxodo, el que está saliendo debe defenderse de la primera violencia.

Es la defensa justa. Quiere así impedir que se ejerza la primer violencia para que pueda efectuarse el proceso de liberación. Por ejemplo, en nuestra historia, los jesuitas habían organizado las reducciones del Paraguay. Los pobres indios que estaban más o menos encomendados al español, o que estaban en el estado de nómade en el Gran Chaco, fueron organizados en comunidades civilizadas, pero venían los paulistas del norte o los colonos de la Asunción y robaban y mataban a aquellos indios reducidos. ¿Qué hicieron los jesuitas? Pues, pidieron al rey permiso para armarlos. El rey no les quería dar permiso, pero los armaron; armaron a los indios de las reducciones, y, entonces, se terminó la irrupción de los paulistas y de los españoles. De esta manera, durante dos siglos, o por lo menos un siglo y medio, existieron las reducciones jesuíticas. Cuando se fueron los jesuitas, aquellos pobres indios dejaron de poseer sus armas porque no tenían más repuestos, diríamos así. Entonces en un decenio, se terminaron todas las reducciones. Y hay que ir ahora a Misiones, al norte de Corrientes, a Paraguay, y ver esos enormes edificios, hechos por manos de los indios y que son pobres ruinas que nos dan tristeza. ¿Quién destruyó eso? Esta primera violencia, la peor de todas. Porque el pobre se estaba defendiendo; esa defensa es la defensa en el sentido de la defensa del Otro, del pobre, de un tercero.

Si alguien quiere matar a mi hijo, no se lo voy a permitir. Si el agresor tiene un puñal, me tendré que armar de un puñal para defenderlo; y si no lo hago, soy un irresponsable, un mal padre, cometo pecado. Hay pues una *primer* violencia: la organizada, la legal. Y hay otra: la *segunda*. Esta violencia va encaminada a la constitución de un nuevo "todo". Es

la situación de San Martín. San Martín organiza sus soldados, sus granaderos, y cuando los españoles vienen a destruir la "nueva patria", se abre camino y construye un nuevo todo que es la Argentina presente: sin esa lucha no se hubiera hecho la Argentina presente. Santo Tomás nunca ha dicho que la fuerza, como tal, es mala, sino que —como todas las pasiones— es equívoca. La esperanza, la tristeza, el amor, todas estas pasiones, en cuanto pasiones, son equívocas: la esencia es para qué las uso. Si yo amo, pero el bien ajeno, es pecado; pero si yo amo al prójimo, está muy bien. La "Vir" (la fuerza), de donde viene "violencia", es equívoca. Si uso esa violencia para proclamar el Reino de los cielos, no digo con armas, es bueno, se trata de la violencia de los profetas. De tal manera que, en ciertos momentos, esta segunda violencia que es la defensa del Otro, se transforma en virtud; mientras que la primera, de todas maneras es siempre pecado. La primera violencia es la que tiene fábrica de armas y es la que tiene a su favor la ley promulgada. Si el cristiano habla contra la violencia, tiene al menos que luchar contra todas y, sobre todo, contra la primera, la peor: es la del Faraón y no la de las plagas.

Eso es teológico: no es una hipótesis, sino que es un momento irrevocable de la fe cristiana. Para confirmar esto tendría cientos de textos de todos los Padres, de Tomás de Aquino, y de toda la historia de la Iglesia. Si no, ¿cómo entonces justificaba hasta la pena de muerte Santo Tomás de Aquino? ¿Cómo se justificaba la predicación de San Bernardo, para ir a rescatar el santo sepulcro del Señor en Oriente? Y ¿todas las guerras que los cristianos han hecho justamente para defender los legítimos derechos, en el caso que lo fueran? Porque es necesario decirlo, se han hecho muchas guerras que tampoco eran para defender al pobre. Por ejemplo, cuando fueron a rescatar la tumba de Cristo, en el camino los cruzados latinos se quedaron en Bizancio y la saquearon; no solamente la ocuparon sino que la explotaron. Eso ya no es virtud sino injusticia. Bizancio nunca fue tomada sino por los turcos y por los latinos, y esto los orientales nunca lo olvidarán.

Pero además hay otra violencia de la palabra, la violencia profética. La violencia de la palabra, la violencia sin armas; esa es

justamente la de los mártires; y esa es la *propia* de la Iglesia como tal. La violencia defensiva del todo que adviene, es la violencia política liberadora. Esta violencia política para instaurar un "nuevo" todo, y también un nuevo poder, no es la propia de la Iglesia como tal; pero puede ser, en cambio, la propia de un cristiano comprometido. La Iglesia como tal es un cuerpo profético que muere por el Otro, pero jamás mata a nadie, como Iglesia. Por eso es que Jesús, ante el que lo tortura (el clavar los clavos es una tortura), lo perdona, porque es la única manera de respetar al torturador como un hombre, porque si lo insulta o escupe lo hace "cosa" y se cosifica. Solamente puede uno en la tortura perdonar al que lo tortura, porque es la única manera de respetarlo como hombre y comprender que lo que hace, lo hace sin saber lo que está haciendo, porque si lo supiera no lo haría.

§ 40. *Actitud de obispos y sacerdotes*

Dos palabras sobre la actitud de los obispos, de los sacerdotes y de los religiosos en el último decenio latinoamericano, aunque me quedan muy pocos minutos para ello, pero, al menos, querría indicar algunos elementos en este sentido. El episcopado chileno hasta el Concilio ha sido el más ejemplar que hemos tenido en América latina, personas de gran importancia en la conducción de la Iglesia. Después del Concilio, el episcopado que nos indica el rumbo es el brasileño, porque le ha tocado la más difícil encrucijada y porque ha encontrado entre más de cien obispos, algunos realmente importantísimos y, entre ellos, como ya lo hemos dicho, un Helder Cámara. Helder Cámara tiene una vida interesante y desde muy joven estuvo como predestinado a ser misionero. Fue hijo de una maestra nacional, "nacional", no de colegio religioso, de tal manera que lo pedagógico lo bebió desde su infancia. Entró muy jovencito al seminario. A los veintitrés años fue ordenado sacerdote, y de inmediato el obispo le encomendó casi una tarea prácticamente política. Le encomienda hacer una propaganda de ciertos partidos que habían, a su vez, aceptado el incluir a la Iglesia y sus derechos en su plataforma, pues se había hecho una liga de defensa del catolicismo y la Iglesia propiciaba los partidos que defendían sus derechos. Y el joven

Helder Cámara era el que armaba toda la estructura, porque tenía una gran capacidad de organización.
Luego casi de inmediato pasa al Ministerio de la Educación de su propia provincia; y después a Río de Janeiro antes de cumplir los treinta años. Todo esto como empleado del Estado y en organismos del Estado. De manera que Helder Cámara, desde el origen, siempre estuvo trabajando en instituciones que no eran eclesiásticas sino civiles. Antes del Congreso Eucarístico, tenía la idea de que había que organizar en Brasil la conferencia episcopal brasileña que aún no existía. Entonces fue a hablar con el que será Pablo VI, que por ese entonces era sólo Secretario de Estado. Y le dijo: —Padre, habría que organizar en Brasil una conferencia episcopal. Entonces, aquel presbítero, secretario de Estado del Vaticano, después de hablar con Helder, le respondió: —De acuerdo, lo haremos. De inmediato se nombró a Helder secretario de esa Conferencia. Y así surge en Brasil la Conferencia de Obispos cuyo primer secretario fue Helder Cámara, que después, en 1955, será consagrado obispo auxiliar de Río.

En 1955, el Cardenal Gerlier de Lyon, que era un gran obispo misionero francés, de los grandes como Liénard, Suhard y algunos otros, viendo la capacidad organizativa que tenía Helder Cámara, le dijo: "¿Por qué no poner su capacidad al servicio de la solución de las favelas?".
Y Helder Cámara reconoce: "Fue por lo tanto, él quien me lanzó en este sentido. Antes yo sentía el problema sin haberme jamás metido en la refriega". Fue Gerlier el que despierta la vocación social de Helder Cámara en 1955. Ahí comienza Helder Cámara el trabajo en pro de los pobres.

El episcopado brasileño es un episcopado prototípico, por eso, y no extrañamente, no hay casi movimientos "contestatarios" de sacerdotes en el Brasil. Cuando la cabeza va adelante el cuerpo sigue. Es por eso que en Argentina tenemos uno de los mejores movimientos sacerdotales de América latina. Los movimientos sacerdotales de Argentina se deben a que han tenido que enfrentarse a la situación cotidiana, sin dirección superior, por acefalía. El historiador de la Iglesia no puede dejar de considerar este fenómeno porque en la historia de la Iglesia hay que considerar las

cosas como son. Lo que se ha dado en llamar el *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* es un hecho mayor en la historia de la Iglesia Argentina (*), diría el mayor de toda su historia. Porque si consideramos desde el comienzo, desde que llegaron los misioneros y San Francisco Solano, en el siglo XVI, ¿cuál hecho podría superarlo hasta el siglo XX? ¿Sería quizás Victoria el primer obispo? Y ¿qué es lo que hizo Trejo y Sanabria que pudiera estar por sobre este "Movimiento"? Podríamos repasar toda la historia nacional y veríamos que es una historia nacional bastante conformista, viviendo un poco del reflejo de lo que se hacía en Europa, o en el Perú, o en otras partes, y nunca, prácticamente, hay en la Iglesia argentina nada que indique una pauta original, distinta, profética. Mientras que, diga lo que se dijere, de un lado o de otro, este "movimiento" es realmente distinto a todo lo acontecido en Argentina y en América latina y tiene una personalidad muy propia. No voy a hacer su historia, que comienza desde lejos, allá en Quilmes en 1965 en una reunión de sacerdotes; en el 66, en Chapadmalal, se discute la Constitución "Iglesia y Mundo"; y, sobre todo en el 67, el 15 de agosto, se reúnen a comentar el "Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo", que firmaba en primer lugar Don Helder Cámara. Y como era tan largo esto de "Reunión de Estudio para considerar el Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo", se dio en llamar a los que se reunían para discutir esa cuestión: "Sacerdotes para el Tercer Mundo". Y quedó así el nombre que le puso la prensa: "Sacerdotes para el Tercer Mundo", cuya primera reunión se efectuó en Córdoba el 1º de mayo de 1968. El hecho mayor del movimiento es el de que están buscando nuevas maneras de vivir el presbiterado. El presbiterado es la institución eclesial que sufre críticamente el embate más difícil de la situación, porque tanto obispos como religiosos tienen un cierto ámbito "interno" a la Iglesia y donde podrían, hasta cierto punto, cerrarse y olvidar que hay un mundo. El laico, en cambio, que está en el mundo, vive de tal manera que, si por ejemplo, la Iglesia lo excluye, sufrirá, pero su vida cotidiana continuará como antes. El que realmente está en el centro, justo en el punto crítico, es el sacerdote,

(*) *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Edic. del Movimiento, ya su 3ra. edición, 1972. *Nuestra reflexión*, Edic. del Movimiento, 1970, Buenos Aires.

porque el sacerdote, siendo un hombre de Iglesia, es el que está más enfrentado a la situación del mundo; y es en la institución presbiteral donde, en toda la historia de la Iglesia, se han jugado las cosas más difíciles. Por eso es aquí, y no puede ser en otro ministerio, donde se vive la crisis fundamental.

Illich comentaba en un estridente artículo que estamos en "el fin del estado clerical". ¿Qué significa esto? Significa que en la cristiandad hay unos que son médicos, otros que son abogados, otros que son políticos, otros que son sacerdotes. Ser sacerdote es una "profesión", como carnicero o campesino; de tal manera que si soy sacerdote en la ciudad, en la cultura, y si vivo de ésto, aún económicamente, parece tan lógico como todos los demás. Pero si la cristiandad desaparece y el cristianismo se separa de una cultura y se enfrenta proféticamente a la sociedad secular, no es ya posible la "profesión" de clérigo, sino que cada sacerdote tendrá su profesión, y en la asamblea de la fe, se levantará como pastor para oficiar la liturgia. Salido de las puertas de la Iglesia para afuera, cada uno es parte de una ciudad. En la ciudad secular desaparece el *status* clerical. Esto ya se viene cumpliendo desde hace decenios.
Esta experiencia que de alguna manera está viviendo un grupo sacerdotal en Argentina, también lo experimenta el ONIS (Oficina Nacional de Investigaciones Sociológicas), grupo de sacerdotes en Perú. O los 70 de Chile, que acaban de convocar una importante reunión para abril de 1972 ("Cristianos para el socialismo"), o el grupo Golconda en Colombia, y, en todos los países donde hay grupos sacerdotales organizados, esta experiencia los encamina a redefinir **la función presbiteral, la función ministerial en la Iglesia y** en el mundo.
El Sínodo Romano (1971) ha discutido la cuestión en uno de sus aspectos, casi secundario; pero la cuestión todavía va a ser de actualidad durante los próximos años, porque la institución presbiteral, como digo, es central en este proceso, y solamente una buena teología de los ministerios podrá indicar el camino misionero y profético.

§ 41. *Actitud de los laicos*

Quiero ahora indicar muy rápido, la actitud de los laicos

durante estos últimos años. Habría mucho que decir; por ejemplo, la actitud del laico con respecto a lo que se llama la "Comunidad de base". La Comunidad de Base es una invención de la Iglesia latinoamericana. Surge, en realidad, del Movimiento de Educación de Base brasileño. Ahí se descubre la importancia de la comunidad concreta a la cual se liga afectivamente la fe de cada cristiano. De estas comunidades de base se habla ya en Europa y van a significar, quizás, una de las líneas mayores de la pastoral futura. El individuo de la cristiandad urbana es un solitario perdido en la gran comunidad impersonal; de tal manera que va a la Iglesia y no conoce al que tiene a su izquierda ni al que tiene a su derecha; no sabe quienes son; no hay una mediación entre el individuo concreto y la impersonalidad de la Iglesia. Se necesita, justamente, una mediación, un puente y ese puente es una pequeña comunidad en la cual sean empíricamente hermanos en la ayuda concreta. La gran comunidad impersonal parroquial de la misa dominical debería ser la convergencia de muchas comunidades concretas.

Monseñor Fragoso, obispo de Creteús (provincia interior), tiene en su pequeña diócesis brasileña ciento cincuenta comunidades de base en cada una de sus diez parroquias; tiene, por consiguiente una gran cantidad de comunidades de base en una pequeña diócesis. Esto significa haber hecho toda la vida parroquial y toda la vida eclesiástica, absolutamente a partir y sobre las comunidades de base.

Estas experiencias son como laboratorios; una vez que la fórmula se descubre, se va a difundir en toda la Iglesia. Por eso es que no hay que ser pesimista, porque haya muchas experiencias contradictorias y que sean tan minúsculas que todavía no se coordinen. Querríamos pronto poseer como en tiempos de la Acción Católica, el Consejo Superior, el Consejo diocesano, el Consejo parroquial, todo bien organizadito. Toda esa organización ha desaparecido. ¿Por qué? Porque no responde al proyecto histórico que se va abriendo camino. ¿Dónde está ese proyecto? Nadie lo sabe. "Caminante, no hay camino, se hace camino el andar". De tal manera que desde ahora no hay camino hecho, y si miramos hacia ade-

lante nada podemos repetir, pero si miramos hacia atrás, veremos el camino que hemos empezado a trazar.

Hay gente que lo único que puede hacer es seguir caminos hechos; hay otros que aprenden a seguir a Jesús; y seguir a Jesús no es seguir un camino hecho sino a una persona que pro-voca como el "Otro", como el rostro del pobre, como Moisés que sabía escuchar la palabra de Dios que va revelando el sentido de las cosas. Esta va a ser la actitud pastoral fundamental presente.

La pastoral no significa tener recetitas para saber cómo cantar, cómo saber organizar la comunidad o cómo hacer cualquier cosa. La pastoral es una actitud: es la fe, es la esperanza, es la caridad. ¿Qué pasa ahora, esta mañana en la que me acabo de levantar? ¿Qué voy hacer pastoralmente? He de abrir mis oídos, porque ahora el Señor me va a hablar y pedir hacer cosas; y esto es lo esencial: nada de predeterminado. En la medida en que vayamos respondiendo habrá cientos de experiencias frustradas y habrá una que valga, que funcione, no sabemos cuál; y cuando funcione será la que se implante en los próximos siglos. Las Comunidades de base parecerían ser una de esas experiencias que se van abriendo camino.

§ 42. *El cristiano, su compromiso político y social*

Los cristianos, en general, de conservadores se transforman en demócratas cristianos. La democracia cristiana —lo dice su nombre— es un intento de "nueva cristiandad", porque piensan en un partido que es "cristiano". El cristianismo puede criticar a un sistema político pero nunca se puede identificar con él. Cuando se identifica se da el equívoco de la cristiandad. El cristianismo puede criticar una cultura y orientarla, y eso es lo que hizo en Europa, pero cuando se identifica con esa cultura queda apresado dentro y ese es un equívoco muy peligroso.

El cristiano puede decir: de todos estos partidos, éste es el único compatible con la fe cristiana y no por eso es la democracia "cristiana". Quizás sea la mejor democracia que hoy puede ejercer un cristiano, pero dentro de dos años, puede tener que darla por superada y cambiar de fórmula

porque ya no se adecúa a la realidad. No hay que eternizar cosas temporales. Esa experiencia ha funcionado en ciertos países donde los cristianos estaban muy organizados, como en Chile, y donde la bipolaridad había sido muy pronunciada, porque había fuertes grupos de izquierda de los que los grupos cristianos venían a ser los contrarios; así pasó en Europa y un poco en Venezuela. Pero en países donde había grupos populistas —como en Argentina o Colombia, en la que dichos grupos populistas son más bien centristas, porque el obrero que entra en la organización industrial, y queda trabado dentro del sistema, y al fin justifica el mundo industrial y burgués—, la Democracia cristiana no logrará ya el gobierno. La Democracia Cristiana nace de la idea de un De Gasperi, italiano, o de un Adenauer, alemán; entre nosotros, de un Frei en Chile, pero ya no podrá triunfar en Argentina y en Colombia, y tampoco va a tener sentido en Perú, ni en Brasil y casi en ningún otro país latinoamericano. La encrucijada ya se ha dado y muy difícilmente se repita. Los cristianos, al ver que con la democracia cristiana no se llegaba a la revolución, han pensado, sobre todo a partir de la tesis de un francés, Althusser, en tomar de Marx una interpretación económica y política, a la vez que defienden su fe cristiana.

Habría dos niveles: una interpretación socio-política, primero, y en segundo lugar, la fe cristiana. Esta fue aproximadamente la intención del MAPU, inspirado en parte por una antigua presidenta de la JUC chilena, que es hoy miembro del partido comunista, teórica del marxismo.

Este es el pasaje, inevitable, de muchos cristianos en América latina. Así como aconteció en Francia después de la guerra, también está pasando en América latina. Por suerte, ya el proceso está terminando y estamos cobrando lucidez; pero en la historia tiene que haber muchos que pasen por un proceso para cobrar conciencia a fondo de la significación de un fenómeno. Lo que hay que preguntarse es lo siguiente: ¿Esa interpretación marxista socio-política, en sus fundamentos antropológicos, ontológicos, es compatible con la fe cristiana?

Althusser dice: "Marx desde la *Ideología alemana*, no es un ontólogo, ni un teólogo, ni un filósofo; es solamente un economista". Muchos cristianos latinoamericanos dicen: "yo

acepto a Marx como economista, y como cristiano continúo en mi fe". Pero Althusser se equivoca. Este filósofo estructuralista es como un caballo de Troya. ¿Recuerdan lo que significó el caballo de Troya? Era un caballo que introdujeron dentro de las murallas de Troya; y luego cuando cerraron la puerta, en la noche, los troyanos se pusieron a descansar; salieron los soldados de él y abrieron las puertas, y los ejércitos acampados fuera, entraron y destrozaron la ciudad. Esta es exactamente la tesis de Althusser. Acepto primero al Marx economista y digo: "es un autor puramente económico", pero después de *El capital* me cae en la mano *La ideología alemana*, *La miseria de la filosofía*, y después *Los manuscritos del 44*; y cuando me doy cuenta, he lanzado el cristianismo por la borda. ¿Por qué? Porque Marx tenía por debajo de su economía una antropología, fundamentalmente una ontología y por último una teología. Marx no es ateo, es panontista, afirma la Totalidad como divina (sobre todo Engels). Mientras no nos demos cuenta de esto los cristianos, estamos sin comprender la cuestión. Por eso, casi todas las críticas a Marx son sumamente superficiales (*). De tal manera que muchos cristianos dicen: soy marxista y cristiano. Se dice que en una asamblea del MAPU llegó un cubano y dijo: "A mí me agrada mucho que Uds. sean cristianos y marxistas, porque es una experiencia nueva". Alguien se levantó y dijo: "¡No! Nosotros no nos presentamos como cristianos en el partido: nosotros somos aquí marxistas". Entonces el cubano les preguntó porque no se inscribían en el partido comunista. Pero no podían inscribirse porque aunque dijeran que no lo eran, se sentían cristianos, aunque se decían marxistas. Esa es la encrucijada inevitable que en el fondo es una contradicción. Por ello surge el MIC, Movimiento de Izquierda Cristiana. Quiere decir que todavía se sigue con lo de "cristiano", se sigue teniendo que introducir el cristianismo en las formulaciones políticas; quiere decir que estamos sutilmente instrumentando a la Iglesia para fines políticos. ¿Por qué no llamarlo "Movimiento de izquierda", solamente? Pero no: se tiene que colocar el adjetivo de "cristiano". Este grupo, el MIC, ya no se dice marxista, pero se avanza como

(*) Además de mi obra *La dialéctica hegeliana*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, publicaré próximamente: *La dialéctica de Karl Marx*, en donde probaré esta tesis. Véase además mi artículo: "El ateísmo de los profetas y de Marx", en *Segunda Semana de Teólogos Argentinos*, Edit. Guadalupe, Bs. As., 1973.

socialista. Uno de los primeros que habló sobre una nueva formulación del problema socialista, fue Padim, el obispo brasileño; también un Carlos de González, obispo de Talca, y el mismo Helder Cámara. Son los primeros que dijeron: es posible un socialismo cristiano y humanista; y esto hace sólo unos tres años. En 1971, como documento de trabajo para el Sínodo, los obispos peruanos han escrito una declaración magnífica, en donde dicen: "Los cristianos deben optar (no dice que pueden sino que hasta deberían optar) por un socialismo; pero que no sea ni burocrático, ni totalitario, ni ateo, sino un socialismo que sea compatible con el cristianismo, que sea humanista y cristiano". Cuatro veces en el documento hablan no solamente de la posibilidad, sino aun de la conveniencia de que se opte por esta línea.

Ustedes conocen la carta de Pablo VI al cardenal Roy, donde habla de que hay ciertos socialismos que no son compatibles con el cristianismo, y critica al marxismo. La fórmula es muy, muy precisa: "Hay ciertos socialismos que son incompatibles con el cristianismo", es decir, que hay otros que ya no lo son. Hemos cruzado la crisis teórica de la cuestión.

En 1850, hablar de democracia era una mala palabra. Y si no, ¿por qué las persecuciones contra Lammenais y Lacordaire y todos aquellos demócratas cristianos del siglo XIX? Cuando los cristianos influyentes, y sobre todo la jerarquía, eran de familias nobles o monárquicos, hablar de democracia era hablar de la revolución francesa. La crisis se superó y hoy, hablar de democracia cristiana es hablar de lo que comienza ya a quedar atrás. Ser demócrata cristiano hoy es casi ser un desarrollista de élite. En cambio, estamos pasando poco a poco a una opción por el socialismo. En esto quizás muchos de ustedes no estén de acuerdo con lo que digo; pero es cierto que hay una apertura inesperada. Los obispos peruanos dicen: "Es misión de la Iglesia, justamente, producir esta apertura a la consideración de las cuestiones más urgentes".

§ 43. *Algo sobre la propiedad*

Veamos una de esas cuestiones más actuales. Se dijo: "la propiedad privada es de derecho natural y, por lo tanto, es inviolable". Esto no es exacto y Santo Tomás se horrorizaría

de una tal formulación. Voy a decir por qué. En primer lugar hay una posesión, que no es privada sino común. Según los Padres de la Iglesia, Tomás de Aquino y la tradición católica más antigua, los hombres tienen posesión del universo creado. Creó Dios la tierra y la puso en posesión de los hombres. Esta posesión común es la primera y Tomás de Aquino dice, explícitamente, que es de derecho natural. Nosotros somos los administradores del cosmos y no los propietarios; somos administradores en el sentido de la parábola del Evangelio. Todos los hombres tenemos posesión común del cosmos, pero no posesión privada que es exclusiva. Exclusiva quiere decir que del "todo" excluyo a todos de "esto", y "esto" solamente, es "mío". Pero, ¿por qué alguien ha de poseer algo con exclusividad? ¿No les parece que esto debe ser el fruto del egoísmo privatizante?

San Basilio el Grande decía que la propiedad privada es fruto del pecado original, porque si los hombres no hubieran cometido ese mal, distribuirían todo entre todos y vivirían en la justicia, sin propiedad privada. La propiedad privada sería fruto del pecado original para los Padres griegos. Y esto lo decía Basilio, porque era monje cenobita. "Cenobita" viene de *koynos* (común): vida en común. El monje pensaba: "Nosotros, los monjes, hombres que habitan en común, estamos en un estado más natural que los otros hombres que habitan las ciudades con propiedad privada".

Esta es la tradición más antigua de la Iglesia. En la terminología de Tomás de Aquino, la propiedad privada es de "jus gentium", y no de derecho *natural*. Santiago Ramírez, un escolástico muy preciso, salmanticense, que murió hace poco, tiene un libro sobre *El Derecho de Gentes*. La propiedad privada, explica allí, es de derecho natural secundario, o de derecho de gentes. Pero, ¿de qué tengo derecho *natural* privado? Lo tengo de aquellos medios necesarios para mi fin. Cada hombre tiene por fin la beatitud, para hablar escolásticamente; y tiene ciertos medios "necesarios" para cumplir el fin: comer, vestir, tener cultura, casa, auto, televisor, etc. Pero, ¿y aquellas cosas que no son "necesarias", por ejemplo, tener dos automóviles, tener 50 trajes, tener un castillo? Sobre todo esto no tengo derecho natural

porque no me es necesario para mi fin. Esto es clarísimo: es la doctrina tradicional de Santo Tomás de Aquino. Entonces, ¿qué tipo de poder tengo sobre lo "no necesario"? Tengo sólo derecho positivo, porque positivamente se me ha asignado.

Por ejemplo: los indios de las pampas argentinas vivían ahí por derecho natural, porque esas tierras las necesitaban para vivir; ahí también tenían sus animales; cazaban sus avestruces, etc. Llegó Roca con su gran invasión del desierto. El Gral. Roca, con sus ejércitos, expulsó a los indios y entregó esas tierras a mucha gente que vivía en Buenos Aires, a sus lugartenientes guerreros. ¿Lo hicieron pacíficamente? ¿Lo hicieron en la justicia? ¿Quiénes son los que tienen derecho natural: el indio expulsado o el guerrero sangriento que ocupó esas tierras? La posesión que esos ocupantes usurpadores tienen de la Patagonia es de derecho positivo y lo que ha perdido el indio es de derecho natural. ¿Qué les parece?

Cuando se dice: la "propiedad privada" es inalienable, puede ser un error. La "propiedad privada" *positiva* no es inalienable. Segundo, es sólo *natural* la "necesaria" para el fin humano. Y, ¿el resto? El resto no es "necesario". Decíase en la Edad Media con Hugusius, con Tomás de Aquino y con todos los Padres: "En caso de necesidad todo es común". El Padre Melville en Guatemala comenta: "Si no estamos aquí en situación de necesidad, ¿dónde podría estarse? Si el caso de necesidad no es el de América latina, es imposible que se dé en cualquier otro lugar, y en ese caso no hablemos más de casos de necesidad".

No es necesario entonces innovar. Tenemos doctrinas de las más tradicionales desde el origen de la Iglesia, desde los *Hechos de los Apóstoles*, que nos permiten decir: cada uno tiene derecho a su casa, pero la segunda casa —como decía Basilio— pertenece al pobre que está en la intemperie; el segundo par de zapatos pertenece al descalzo, y el pan que no comes y atesoras pertenece al hambriento. ¿Qué problema hay si se habla de socialismo? Ninguno, absolutamente ninguno, teóricamente ninguno. Es cuestión de los economistas el ver si es prudente implantarlo o no; esto ya no

es mi tarea. Puede que el socialismo sea un desastre, pero teológicamente no hay ninguna objeción de principio.

Esto que ahora digo aquí lo expliqué hace unos meses en Medellín a cincuenta y dos obispos de América latina; con la misma vehemencia que lo hago aquí lo hice allí; y expliqué por qué el marxismo no es lo mismo que un socialismo latinoamericano y por qué el socialismo para el cristiano es hoy, ciertamente, lícito.

QUINTA CONFERENCIA

Hegel, el filósofo alemán, decía que la lectura cotidiana del diario es la oración del hombre moderno. Esta reflexión es profundamente teológica: cuando uno abre el diario y comprende la revelación de Dios en la historia de la salvación, entiende que la lectura del diario es oración, porque es en la historia donde Dios se nos revela. Quizás lo que está en la primera página es lo de menos importancia; y lo que está perdido en un rinconcito en la página cuarta o quinta, quizás sea lo esencial. Ese discernimiento lo hace la fe. Debemos adquirir esa actitud cotidiana para buscar el sentido de lo que acontece en nuestra patria latinoamericana a la luz de la fe, sabiendo que ahí es donde Dios se nos revela: es el *único lugar* donde Dios se nos revela. Nos hemos acostumbrado a una cierta interiorización de la fe, en la que pareciera que Dios se revela en el interior del alma; pero, quizás, esto sea una influencia neoplatónica en el cristianismo primitivo. Dios se revela ante nosotros, en el prójimo y en la historia. Es el lugar privilegiado. Debemos darnos cuenta que es en el prójimo concreto y en el pobre donde Dios se está revelando.

§ 44. *Momentos en el nacimiento de la teología latinoamericana*

El primer punto sobre el que querría exponer es el del nacimiento de una teología latinoamericana. Podemos hoy hablar ya de una teología "latinoamericana" y al decirlo quiero indicar una teología que piensa lo nuestro desde América latina. Ese nacimiento no ha sido instantáneo: han sido necesarios muchos años de maduración para que fuese posible. Ciertamente el CELAM tiene mucho que ver con este nacimiento. Porque al coordinar los esfuerzos de todos nuestros países, nos hizo comprender un poco que éramos parte de un gran grupo socio-cultural, y entonces se pudieron ir pensando las soluciones a un nivel continental.

Los primeros pasos son más bien sociográficos. Recuerden por ejemplo, las investigaciones del FERES (Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa), que dirigía Houtart, sacerdote belga. Después, más bien se pasa a un nivel económico, por ejemplo, el Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina, allá por 1961. Un paso más adelante fue el ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales). Todo esto iba dirigido a descubrir las estructuras sociológicas nuestras, a diferencia de otras culturas. Sin embargo, la teología todavía no campeaba en este nivel.

Luego, en el CELAM, comienzan a aparecer los Institutos: el ICLA, de catequesis; el IPLA, de pastoral, en 1962; el Instituto de Liturgia; todos estos Institutos deben tener materias en donde se informa a los participantes (sacerdotes, religiosos y laicos que vienen de todos los países latinoamericanos), algunas pautas comunes. Los profesores de aquellos Institutos se tienen que poner a trabajar a nivel latinoamericano para poder explicar estas pautas generales. Poco a poco, va apareciendo algo nuevo; sin embargo, es como la prehistoria. La teología, la mejor teología de aquellos años (del 1960 en adelante), la hace gente que se ha preparado en Europa y que más bien repite lo que piensa un Rahner o un Congar. Aún en el mejor de los casos, quiere comenzarse a aplicar aquello a nuestra situación, pero se encuentra sin las mediaciones concretas. Ese nacimiento realmente se va a producir bastante después y sólo cuando caigamos en la cuenta de algo que ya he indicado en estas conferencias. Es lo siguiente: pesa sobre nosotros una opresión cultural; somos una cultura dependiente. Y solamente descubriendo ese condicionamiento en nosotros mismos como dependientes, y como condicionamiento político, es que nuestro pensar podía empezar a pensar lo que nos acontecía. Y en ese momento, nuestra teología ya no podía ser ni la de Rahner, ni la de Congar, ni la de Küng, sino que debería comenzar a ser el pensar de nuestra cotidianidad. Por el descubrimiento de que estamos condicionados de manera original y única ha podido surgir nuestra teología. La cristiandad latina cumplía una dominación cultural sobre nuestra civilización colonial, sobre la nueva cristiandad latinoamericana oprimida. Indiqué ya antes el ar-

tículo de Methol Ferré, en la revista Víspera Nº 12 (1969), sobre "Una crítica a Suenens desde América Latina". Se trata de una programática introducción al estudio de "dos teologías". Dice: "Toda teología implica de algún modo una política". ¿Cómo puede ser esto? Methol analiza un documento donde Suenens hace cierta crítica a Roma (relacionada a la cuestión de la "Humanae Vitae") y muestra cómo Suenens, sin saberlo, afirma y defiende a los países culturalmente dominadores. Se hace una crítica a Roma, pero, y en el fondo, si fuésemos a sacar conclusiones, tendríamos que aceptar que las iglesias belga, holandesa, francesa, alemana y norteamericana tienden a dominar a la Iglesia universal. Y, entonces, Methol Ferré, laico y latinoamericano, muestra como ante esta postura, a nosotros latinoamericanos, nos interesa mucho más la universalidad de la Iglesia romana que la dominación de ciertas Iglesias. Suenens, sin darse cuenta, tiene la actitud cultural de su propia totalidad, de su país europeo; esa actitud es transmitida a su teología. Y, de esta manera, su propia teología tiene un condicionamiento político: es un teólogo de una cultura dominadora. Nosotros sufrimos esa dominación a través de los mejores textos de teología o de pastoral por medio de libros y revistas europeos..

§ 45. *Condicionamiento político de la teología y la liberación*

Methol Ferré y algo antes, en el nivel filosófico, el peruano Salazar Bondy, hace sólo tres años, indicaba el comienzo de una nueva postura: el saber que para pensar hay que hacerlo desde la opresión. Lo que debemos pensar es esa situación de opresión. Nuestra perspectiva no es la del que ve la realidad de arriba hacia abajo, sino, por una parte, la del que sufre de abajo lo que está arriba; pero también, por otra parte, la del que descubre una salida del proceso muy distinta. La sociedad opulenta ha de tener que caminar de una manera, mientras que el hombre oprimido ha de tener que liberarse de otra manera. Los dos caminos son distintos. Y este segundo camino solamente lo puede describir, porque lo está viviendo y sufriendo, el que se está liberando, mientras que jamás el que está en la primera situación podrá vislumbrar qué es lo que pasa entre nosotros. Y este es

justo el momento en que aparece la teología latinoamericana. Esta teología supone el descubrimiento de un condicionamiento socio-político, que pesa aún sobre el teólogo y la Iglesia. Para descubrir este condicionamiento hay que tener delante el proceso latinoamericano muy distinto al de los países dominadores.

Por ejemplo, en un país dominador vive un Marcuse. Marcuse propone también una salida de la sociedad opulenta. La salida de esa sociedad opulenta va a ser un cierto modelo, modelo muy distinto al que podremos descubrir nosotros, los países que nos liberemos de la opresión. La sociedad opulenta consume demasiado, destruye contradictoriamente demasiados bienes; es necesario que se llame a un como ascetismo, es necesario que supere ese espíritu superpragmático por cierto "espíritu de juego", que aprenda a jugar gratuitamente. El hombre que se rebela contra esa sociedad superopulenta es el hippie. El hippie es el que va contra el orden opulento. Los otros se lavan; él no se lava; los otros comen demasiado, él apenas si come; los otros trabajan mucho, él casi no trabaja. Esa revolución, o esa contradicción —si ustedes quieren— entre nosotros no tiene sentido. Aquí no se come demasiado, aquí no hay superproducción, sino que aquí hay que pensar un proceso para que haya comida. Son muy distintos estos dos caminos: el de las culturas noratlánticas (Estados Unidos, Europa, Rusia) y, en concreto, el que los cristianos noratlánticos europeos y norteamericanos van a emprender en el próximo futuro en sus culturas, y el nuestro.

América latina es el único grupo socio-cultural postcristiandad entre los países subdesarrollados. En un marco universal, Estados Unidos, Europa y Rusia, son las tres grandes culturas desarrolladas. ¿Cuáles son los grupos socio-culturales subdesarrollados? América latina, el mundo islámico, el Africa negra, el sudeste asiático, la India y la China. Estas son las "patrias grandes" de este momento contemporáneo. Rusia es la postcristiandad bizantina; Europa, postcristiandad latina; Estados Unidos también dependiente de Europa. El único grupo socio-cultural subdesarrollado que es postcristiandad, es, pues, como digo, América latina; de tal manera que, el destino del mundo islámico, del Africa,

etcétera, es muy distinto del nuestro, porque nosotros tenemos detrás como historia que emplaza nuestro proyecto futuro, esa cristiandad colonial. Y bien: el proyecto de liberación latinoamericano es distinto al de todos los otros grupos subdesarrollados; y, por supuesto, es también distinto a la conversión cualitativa que se tendrá que producir en los grupos desarrollados y que ya no es un proceso de liberación, sino un proceso de convergencia hacia un hombre nuevo en el que quizás todos en el próximo futuro nos reunamos.

La Iglesia latinoamericana tiene así una función muy compleja que jugar, no solamente en la historia de la Iglesia universal, sino en la historia humana en general. Nuestra teología surge ante el descubrimiento de que somos países dependientes, de que pesa sobre nosotros una dependencia cultural y de que, si no pensamos el gran proceso de liberación, la teología queda en el aire, no piensa en realidad nada esencial, y se pierde en cuestiones secundarias. ¿Es esta teología totalmente nueva? Respondo que no. Simplemente repiensa toda la teología pero finalizándola; de tal manera que piensa el pasado como la esclavitud en Egipto; el futuro último, final, el reino escatológico; y el presente es el camino por el desierto liberador de la historia. Esta puesta en movimiento de la Iglesia como proceso de liberación es esencial en el dogma cristiano, es la pascua (pascua se dice *pesaj*; *pesaj* significa "pasaje"). Es ver claramente el hecho de que estamos comprometidos en un pasaje por la historia; un pasaje de la esclavitud hacia la libertad, en concreto, liberación histórica, que, sin embargo, no va a ser la final, porque el proceso que se concluye en un hombre nuevo, histórico, no puede ser el Reino de los cielos. El modelo concreto, histórico, no es el Reino; y un día habrá que demitificarlo, porque un día él mismo será opresor, encubrirá una nueva dominación y exigirá un nuevo proceso de liberación. Este proceso no terminará nunca, hasta el fin.

§ 46. *Categorías teológicas*

Querría ahora indicar algunas categorías dialécticas de la teología de la liberación; es decir, querría dar algunas pautas para empezar a pensar lo que hemos dicho estos días. Y

digo algunas categorías dialécticas porque, en general, todo el pensamiento cristiano de la primera, segunda y tercera escolástica fue sustancialista. Lo entenderán mejor, quizás, los que han hecho filosofía escolástica; pero, de todas maneras, sustancialista significa que se piensa la sustancia (un árbol, un hombre); y eso que se piensa como sustancia, luego se lo piensa como *substratum* de los accidentes, que diferencian o concretizan esa sustancia; se piensa en algo único. En cambio, lo dialéctico, y aún analéctico, no piensa la sustancia sino la relación; no toma "una" sustancia sino que se acostumbra a pensar dos momentos o más en relación coimplicantes. Esto es profundamente cristiano. Piensen ustedes en el misterio de la Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. ¿Puedo pensar en el Padre sin el Hijo? ¿Puedo pensar un padre que no tenga hijo? Si no tiene hijo, no es padre. No puede haber hijo que no tenga padre: si no tiene padre, no es hijo. De tal manera que comprendo lo que significa ser padre si comprendo la relación de paternidad, que, a su vez, es la contrapartida de una relación de filiación con respecto al padre. La Trinidad es incomprensible sin una dialéctica o analéctica que coimplica dos términos a ser pensados, pero no como sustancia sino como relación. Hoy cuesta pensar con distintos términos puestos en juego dinámicamente. Queremos ver en todo la sustancia; y decimos: el hombre es la sustancia y la gracia santificante es un accidente entitativo; pero la gracia quizás, mucho más fundamentalmente como pensaban los Padres griegos, sea la inhabitación en nosotros de Dios mismo, el amor actual de Dios. Ellos no pensaban sólo de esa manera sustancial sino también dialéctica.

Quiero ahora mostrarles algunos de estos momentos dialécticos, para poder pensar una teología de liberación. Esta palabra liberación, como nos decía hace poco en una semana de estudios el teólogo brasileño Hugo Assmann, está siendo vaciada. Esta mañana vi un librito titulado *"Evangelio y liberación"*, publicado en coedición por varias editoriales religiosas de Buenos Aires. Son unas predicaciones sobre el Evangelio, pero lo fundamental de la liberación no está indicado claramente. Estamos usando la palabra liberación para todo; la estamos vaciando.
La palabra liberación es muy concreta. Ha sido replanteada en

esta época, por ejemplo, por el Frente de Liberación Nacional de Argelia. El Frente está inspirado, en gran parte, en Marx; y Marx a su vez se inspiró en Hegel; y Hegel sacó este término, entre otras fuentes, del Nuevo Testamento. El término "liberación" es propiamente cristiano; propiamente hebreo. En el Exodo, Dios dice a Moisés: "Libéralos", es decir, sácalos del Egipto, sálvalos. En realidad, muchas veces se tradujo liberación por "redención", "salvación", etc., y estas palabras las conocemos. La liberación es una palabra estrictamente cristiana, supone una dialéctica, y esta dialéctica siempre parte de la opresión. Sí, se habla de liberación pero no se sabe qué es lo que se deja detrás, entonces tampoco se tiene conciencia de la ruptura que significa y hacia adónde se dirige el proceso.

Hablar de liberación en general como salvación, abstracta, no significa nada; hablar de liberación significa comprender qué opresión se cumple sobre nosotros; por lo tanto, que hay un poder del pecado que nos oprime en la injusticia y que a partir de eso, comienza un proceso. Pero este proceso ya no es teórico sino que es práctico. Una vez que se ha descubierto qué opresión se cumple sobre nosotros comienza el riesgo; y no es un riesgo generalizado, sino muy concreto: es el riesgo de los cristianos que, en el imperio romano, al decir "el Emperador no es Dios", morían en el circo. Nosotros también, al comenzar a darnos cuenta de qué tipo de opresión se cumple sobre nosotros y proclamarlo, afrontamos el riesgo de la fe, que puede llevarnos a la muerte, a la tortura, y, ciertamente, no puede llevar nunca a la tranquilidad en el orden establecido legalmente sobre el pecado de la dominación. Hoy se habla mucho del orden; pero hay que ver de qué orden se trata. Si se trata del orden establecido de la totalidad dominadora, entonces es un orden que no se debe respetar; y si ese orden tiene leyes, cumplir con la ley es pecado; es decir: cumplir con la ley injusta de un todo dominador es pecado. Por eso es que, a veces, en ética se dice: hemos llegado a un tiempo en que la legalidad es la inmoralidad establecida, y hoy pocas veces un acto legal es moralmente bueno. En cambio, a veces, los actos ilegales en la totalidad injusta son los buenos, porque se comprometen en el proceso de la liberación, van más allá del orden establecido y de sus leyes: el acto de liberación es un acto ilícito,

e ilegal es el pobre o el hombre que muere. Salir de Egipto es un acto ilegítimo o ilegal ante el Faraón, porque el Faraón no permite la liberación; pero es, en cambio, un acto supremamente bueno, porque cumple con la ley, no de ese "todo" muerto, sino justamente de un nuevo orden que hay que establecer al servicio del "Otro" que es negado por el *statu quo.*

§ 47. *Las categorías de dominador-dominado*

La primera dialéctica en la teología de la liberación es, entonces, la dialéctica entre la Totalidad y la Alteridad, y en la Totalidad la dialéctica del opresor y el oprimido, entre el dominador y el dominado. Y, esto que se dice rápido, hay que empezar a comprenderlo cotidianamente. ¿De qué manera, diariamente, soy opresor de los otros? ¿De qué manera se ejerce sobre mí la dominación del orden establecido? La palabra "dominación" viene de *dominus,* de señor. Si alguien es señor de otro, pero reduciendo al otro a ser su esclavo, significa que lo ha cosificado, significa que de un "Otro" libre lo ha reducido a una cosa a su servicio. El cosificar al hombre y ponerlo al servicio de nuestro proyecto es el único pecado. El proyecto del dominador es el fundamento de la opresión del oprimido; es el único pecado: no hay dos pecados, hay uno solo, porque el que oprime al Otro lo ha matado como libre. "No-matar" significa negar la alienación (matar es negar la vida); "no-matar" es amar al prójimo: es el único mandamiento. El esclavo está muerto porque ha sido cosificado como instrumento del dominador. "No matar" significa permitirle que sea libre. "No matar" o amar al prójimo es lo mismo; y amar al prójimo o amar a Dios es también lo mismo; porque el que ama al prójimo, en justicia, ama a Dios que se revela en el prójimo que es también el "Otro". De tal manera que el dominador al matar al "Otro", queda solo y se afirma como único, es entonces ateo; es idolatría; es el único pecado. La primera dialéctica, entonces, en la Totalidad, es la de dominador-dominado. La superación de esta dialéctica supone en el dominador una conversión cualitativa distinta del proceso de liberación que es aquí la más importante. En el momento en que el dominador se enalteció, oprimió al

Otro y lo alienó en "su totalidad". El que tuvo más poder en este caso, es el que se enalteció, el que dominó al Otro y lo puso a su servicio. Pero en el proceso de la liberación, el que tiene más vitalidad, el que tiene más vida, es el que se libera. Por eso, entonces, cuando el oprimido se libera, el dominador puede convertirse, sin ser asesinado, por mediación del que se libera. Esto quiere decir también que, o nuestros pueblos se liberan ellos mismos, o la liberación nunca acontecerá; o la mujer se libera, ella misma, o nadie la liberará, porque nadie que está en el pecado obra la justicia, sino que el único que puede obrar la justicia es el que no ha cometido la injusticia: el pobre, o sea, el que sufre la injusticia.

El proceso de la liberación es también la condición de posibilidad de la conversión cualitativa del dominador. Los pueblos subdesarrollados son ahora los que tienen en sus manos la posibilidad de que los pueblos superdesarrollados descubran el nuevo modelo humano de ser más hombres y menos materia, como lo son casi todos ellos. En el próximo futuro nos toca algo muy interesante que vivir.

§ 48. *Nueva forma: élite-masa*

De otra manera es la dialéctica "élite-masa".
En América latina hay dominadores y también dominados; pero a su vez, los grupos "élites" están dominados desde la metrópolis. Puede haber un dominador, pero puede también haber un dominador que domine al dominador, a la élite nacional, la cual, a su vez, domina al pueblo. Quiere decir entonces que hay distintos grados; y es aquí donde entramos en una nueva dialéctica, élite-masa. La élite es un grupo oligárgico pequeño; es dominadora; la masa, o el pueblo, es el que sufre la dominación. Pero esta élite no domina libremente en nuestro caso, porque no está en la cúspide del proceso. Una élite norteamericana o el Kremlin, en Rusia, que es una élite también autoelegida, burocrática, autocrática y ciertamente no democrática, no tienen a nadie arriba; ellos sí corren el peligro de creerse dioses como el César. Mientras que sobre nuestras élites pesa ciertamente la dominación de las otras: entonces son subopresoras. ¿Cómo describiríamos esta situación en términos evangélicos? Arriba

pondríamos a Pilatos, el opresor imperial; en el medio colocaríamos a Herodes, subopresor; y, abajo, situaríamos al pueblo, en donde está Jesús. Ahora sí que se entiende aquello de: "Murió bajo Poncio Pilatos", que es de fe y está en el *Credo*. Hace poco me encontré con un profesor que me decía, queriendo expresar que el fulano no tenía nada que ver: "Está como Poncio Pilatos en el credo". Por el contrario, es de fe que Poncio Pilatos esté en el credo; puede decirse que es de fe que Pilatos esté arriba y que bajo el poder de sus soldados, los del Imperio y de los herodianos muera Cristo. Es sabido que Roma dominaba Judea y Herodes era un gobierno nacional dependiente. Pero Herodes sabía muy bien que su poder era ilegítimo, tan ilegítimo que cuando supo que quizás había nacido el legítimo rey, lo quiso matar: por eso Herodes quiso matar a Jesús. Y bien, estas dos élites no pueden permitir la liberación del pueblo, porque si se liberara, dejarían ellos de ser los dominadores: el pecado no permite que se cumpla la justicia. Ellos son los que reinan en este mundo, ellos son realmente los poderosos; y por eso es que cuando quiere comenzarse el proceso de liberación, se vuelve contra ella el poder asesino de los herodianos, y junto con él, el de los sacerdotes del templo de Jerusalem y los demás, como los fariseos que son los "sabios" del orden establecido. Se vuelve contra Jesús la fuerza de Roma, aunque personalmente Pilatos se lava las manos y todavía pasa por ser un buen hombre; sin embargo, son los soldados romanos los que están junto a la cruz. ¿Qué situación política se cumple en el hecho de la muerte de Jesús? ¿Por qué fue una situación política? Porque la relación de un hombre con otro hombre es una relación política. Y aunque hay cotidianamente quienes piensan que no hacen política, están ingenuamente haciendo la peor de las políticas. ¿Saben cuál? La del orden establecido. ¿Por qué? Porque cuando uno no se mueve quiere decir que está bien; es como aquél que dice: "Yo quiero a mi Argentina, ¿y usted?". Quiere decir: yo la amo como es. Y parecería que el que la quiere de *otra manera* no la quiere ni tiene nada que hacer sino marcharse fuera. Quiero a la Argentina, a América latina, pero justa; por lo tanto, si usted también la quiere, tendríamos que manifestarlo en el proceso de la liberación.

¿Cuál debería ser la función que le toca cumplir a la élite?

¿Cuál la que debe cumplir la masa en el proceso de liberación? ¿Va a tener la masa toda la sabiduría del proceso? Esto piensa el populismo extremo argentino: algunos piensan que el pueblo ya tiene la solución en sí, toda la solución. Pero si hay un pueblo alienado, el pueblo es equívoco: tiene lo mejor y tiene lo peor. Si en dicho pueblo se ejerce la función profética, entonces, sí la solución puede emerger del claro-oscuro de un pueblo que es oprimido. Acuérdense del texto de Moisés: el pueblo está esclavizado en Egipto; Moisés tiene que luchar contra el Faraón y logra que se comience el proceso de liberación. Muchas veces en el desierto, el pueblo dice: ''Estábamos mejor en Egipto. Volvamos''. Y Moisés tiene que *luchar contra el propio pueblo,* que no quiere permanecer en el camino de la liberación y que quiere volver a Egipto. Es decir, que el pueblo, porque pesa sobre él una tradicional pedagogía opresora, no necesariamente tiene ya explícitamente todo lo auténtico, sino que lo tiene pero confundido con lo más inauténtico.

Para que haya proceso de liberación, es necesario que se constituya, como fuera del proceso mismo, una élite pedagógico liberadora. Es lo que Paulo Freire llamaría un grupo que conozca y practique la ''pedagogía de la liberación''. En este caso se cumple otro proceso: Jesús o Moisés, o los profetas, o la Iglesia serían un grupo que en verdad no podemos ya llamar élite, pero que casi siempre va a ser una minoría. Son los que saben ''salir'' del ''todo'', que critican al dominador y guían al dominado en el proceso. Este grupo profético es distinto al de la élite dominadora, pero también es distinto del simple pueblo. Estas son categorías esenciales para la pastoral, para la pastoral popular. Estas categorías simples, dialécticas, nos permitirían ir pensando, por ejemplo, la superación de la falsa contradicción de ''elitismo populismo'' y se resuelve viendo cómo cumplen sus funciones dialécticas los dos momentos de la correlación ''élite-masa''. Por una parte, la élite —por ejemplo Jesús, profeta de Galilea— debe comprender críticamente la situación; comprenderse él mismo con respecto al pueblo en vista de su papel histórico popular. Para ello debe descubrir el sentido del proyecto que ese pueblo tiene. La élite (en este caso el misionero, el profeta, o la Iglesia) debe entenderse a sí misma críticamente y, también, críticamente debe pro-vocar

al pueblo. De ahí que no puede simplemente hacer lo que el pueblo quiera, demagógicamente, sino que adoptará una actitud de cierta extranjería: tendrá que cumplir siempre una función crítico-liberadora, no sólo en el sentido indicado por Metz, sino en un sentido liberador muy distinto de lo que los europeos nos han enseñado.

§ 49. *Las categorías temporales*

Otra dialéctica sería la del pasado-presente-futuro, de la temporalidad, que viene a sumarse a las anteriores.
Hay algunos que, en el presente, tienen una pasión por el pasado; creen que todo pasado fue mejor; en las paredes de sus casas, en caso de que sean aristócratas, penden las fotos de sus ancestros, los títulos conservados de la propiedad de sus estancias, de sus estudios, etc. Como es gente que piensa el pasado como lo mejor, lo que hacen es conservar el pasado, imitar el pasado. Se creen en la más pura tradición; en realidad, vamos a ver, están en un tradicionalismo más que en la verdadera tradición. Quieren conservar íntegramente la doctrina; pero la conservación de esta doctrina significa saber lo que pensaba antes, en el pasado, la Iglesia e imitar hoy eso que la Iglesia ha vivido ya. Un Von Balthasar, teólogo europeo, los denomina "integristas": conservar *íntegramente* la doctrina, o pretender conservarla y, sobre todo, cumplirla imitativamente en el presente. Los llamaría tradicionalistas integristas. Debe situarlos a la derecha y lanzarlos hacia el pasado abstracto.

A la izquierda, en cambio, hay otros que tienen diferente temple: están lanzados más bien al futuro abstracto. Los hay de muchos tipos. Piensan que la historia va a comenzar cuando se cumpla la revolución, si son progresistas de izquierda. Se niega todo el pasado y, de paso, se declaran inocentes de todo ese pasado. Es como el adolescente que se rebela contra el padre, sobre todo porque no quiere ser responsable de los pecados de su padre. Se considera inocente de todo el pasado y desea comenzar desde cero la historia. Es la utopía; lo imposible e impracticable. También hay un progresismo, ya no izquierdista revolucionario, sino liberal positivista, que está muy generalizado en América latina: son los que piensan que el cristianismo se puede cumplir al mis-

mo tiempo que se forma parte de una élite dominadora: se produce como un nestorianismo, como una doble naturaleza. Se es marxista y cristiano; se es positivista, burgués y liberal cristiano. De todas maneras, están negando el pasado colonial y lanzados hacia el futuro abstracto.

A estos grupos añadiría la posición populista extrema. Es la de los que viven en el presente abstracto: solamente acepta acríticamente los acontecimientos como se van dando. En realidad no tiene ni proyecto ni principios; pero tampoco saben cómo el presente encuadra con el pasado. Es un presente que se decide y se mueve por los acontecimientos aplastados de sentido ulterior que los va resolviendo así, día a día, en el oportunismo sin revolución cabal. Esos son los que piensan que el pueblo ya tiene toda la solución de la cuestión; entonces no habría que ejercer ninguna función crítica liberadora, sino simplemente seguir la corriente. Esto en la Argentina es muy concreto: sería una actitud, una posición, abstracta, porque se pierde en un presente sin sentido, que no sabe al fin cuál es su destino.

Creo que la posición real, histórica o integradora, sería aquella que fuera capaz de asumir un pasado real, no el abstracto; que fuera capaz de tener un proyecto histórico real, desde el cual el presente cobrara su profundo sentido. Esta posición queda situada como la punta de una lanza, no sería siemplemente el centro, sino que sería la avanzada, la vanguardia profética.

Es lo que, desde el comienzo he querido indicar como lo profético; o, más simplemente, lo llamaría: la fe cristiana o el amor de la justicia. El profeta, el cristiano se abre realmente, desde el más auténtico pasado de la Iglesia que no significa de ninguna manera el querer imitarlo, hacia el futuro. El imitar estáticamente el pasado es herejía, porque si se repite hoy, cuando todo ha cambiado, "lo mismo" que antes, se enuncia algo distinto. La única manera de decir lo mismo, hoy, es decirlo nuevamente, con novedad, porque ha cambiado el interlocutor, la significación, las palabras, todo lo que es mudable, todo lo que es nuestro mundo histórico. Es decir que, paradójicamente, la tradición, que es siempre viva (no el tradicionalismo que es un fósil de museo), ha de irse abriendo continuamente al mundo nuevo y

diciendo la palabra nueva de Dios. Dios se sigue revelando, explicitando lo implícito. Ya todo está realizado y revelado en Cristo, pero, sin embargo, la historia es el tiempo en que todo irá madurando, creciendo, recreándose hasta la Parusía.

La mera repetición de una fórmula pasada es mentira. La única manera de decir la verdad eterna es renovando la proclamación de la verdad en cada tiempo, en cada circunstancia. La verdad eterna, Dios, el "Hoy" de Dios, no tiene ni pasado ni presente, ni futuro; está en un orden impensable para nosotros. La historia del hombre, del pasado al futuro, progresa cotidianamente. Dios se revela en un siglo a la Iglesia, y los cristianos de esa época expresan lo que Dios les revela. En el siglo XX, en América latina, la historia sigue su camino. Si quiero decir exactamente lo mismo, tengo que interpretar la revelación divina desde el mundo histórico en el que vivo. Si digo lo mismo que un europeo en el siglo XVI, imperial, noble, hoy en América latina caería en el error, porque estoy repitiendo algo fuera de contexto y su significación es hoy distinta.

Quien imita el pasado está muerto. Solamente quien vive y sabe proclamar la verdad eterna en la historia, ese es el que está realmente en la tradición. La verdad eterna no la "tengo" en el bolsillo, ni la "doy" como quien "da" algo cosificado. La verdad se me revela en la tradición. Yo sólo puedo oir hoy lo que Dios me revela. Y solamente puedo oir hoy lo que Dios me revela si estoy vivo. Si estoy muerto, no oigo nada, sino que simplemente repito lo que de otros me dijeron. Y allí se produce el error. Los que ignoran la tradición han tenido siempre a los profetas de la tradición como gente que se sale de la tradición; y los que los juzgan así son los que han caído en el tradicionalismo. Por eso aquella frase de Jesús que nos obliga: "Deja que los muertos entierren a sus muertos, pero tú sígueme". El que está muerto que entierre a los muertos; el que viva deberá seguir a Jesús y no por los caminos ya hechos sino en la novedad de la historia de la Iglesia. Quien quiera seguir imitando todas las instituciones históricas pasadas, cosas ya hechas, es el muerto que entierra a sus muertos. ¿Creen ustedes que se gana algo con un tal entierro? No. Se pierde el tiempo. ¿Por qué? Porque la vida se abre camino en la novedad; los muertos quedan bajo tierra, atrás, en el pasado

pasado, en el "todo injusto". Seguir a Jesús es vida. La vida "nueva" es creatividad; creatividad desde la nada; desde la libertad que se arriesga en el amor a abrirse camino y quedarse en la intemperie. ¿Por qué? Porque en la Iglesia, en el mundo, el que se avanza hacia Jesús va hacia la cruz; mientras que el que se queda instalado en Jerusalem, puede brindar y festejar la "fiesta" con los fariseos, con los sacerdotes del templo, con Herodes y con Pilatos. Porque siempre se arriesga la vida cuando se vive la vida participada de Dios, que es crítica a la totalidad, y en ella a la dominación como pecado, pues se levantan contra todos los poderes del mundo, que no son etéreos sino que son de plomo, son prisiones de cemento, son picana eléctrica y cosas muy concretas que hasta matan el cuerpo o destruyen la psique.

La comunidad profética que es la Iglesia, es una eclesiología crítico liberadora, va a permitir repensar todos los momentos de la vida cristiana. La historia humana entera será reconsiderada desde esta visión. La misma historia económica de los seis grupos socioculturales subdesarrollados, que indicamos más arriba, no puede ser simplemente considerada como un acaecer profano de la historia, sino que el hecho de que haya pueblos subdesarrollados debe interpretarse como fruto del pecado del hombre. La teología puede intervenir así en la historia universal, interpretar como pecado ciertas estructuras políticas, ciertas estructuras económicas, ciertas estructuras culturales, porque entre la más profunda de las opresiones se da la opresión cultural.

§ 50. *Dependencia cultural y teológica latinoamericana*

No sé si ustedes han leído un pequeño libro de un autor martiniqués, cristiano, psiquiatra, Frantz Fanon, que murió en 1961. El libro se llama *Los condenados de la tierra*. El piensa en los hombres de su pueblo. El prólogo de este libro lo escribe Sartre. Y Sartre, que es un intelectual europeo, a la lectura del libro, queda un poco convertido ante un hecho que antes no había nunca considerado. Escribe Sartre aproximadamente que, nosotros, los europeos, elegíamos de nuestras colonias a las élites intelectuales jóvenes, los becábamos a nuestras metrópolis (y yo estaba pensando en

este momento: en sacerdotes y religiosos que van a estudiar a Europa) y les enseñábamos nuestra cultura. Les poníamos en la boca palabras pastosas, que luego, enviados de vuelta, repetían lo aprendido. Nosotros los europeos gritábamos aquí: ¡Igualdad!, y ellos decían: ...idad! Nosotros decíamos: ¡Fraternidad! y ellos repetían: ...idad! como un eco lejano de nuestra propia cultura. Esta gente había sido domesticada científica y alienadamente. Y eran, justamente, las gentes que permitían pedagógicamente que se cumpliera la dominación internacional. Estábamos, como dice Sartre, convencidos que lo supremo era ser europeo; y mientras pensemos nosotros eso, somos nada como latinoamericanos.

Esto ha quedado atrás. Nuestra teología toma ahora conciencia de su originalidad, de lo esencial de nuestro pasado; lo esencial es la expresión de nuestra fe en la tradición; lo esencial es la misión crítica liberadora de nuestra teología y para que pueda ser posible esto es necesario volver los ojos a todo lo que hemos dicho y descubrirlo de nuevo, con ojos críticos. Pero, ¿dónde tendremos en concreto esa posibilidad o punto de apoyo? Ese punto de apoyo es sólo la praxis, es decir, la acción concreta de la liberación.

¿Quiénes son los que se arriesgan en primer lugar? Los profetas, existencialmente. Ayer, alguien me decía: ¿Qué sentido tiene que sin saber nuestra historia y haberme cuestionado el presente me decida a hacer algo? Él sentido que tiene es que quizás sólo entierre muertos e impida que otros sigan a Jesús y dejen de enterrar muertos. Quizás es una hermanita, díscola para las demás, en una comunidad religiosa, la que pregunta: ¿Por qué no hacemos esto o aquello? ¿Se ha hecho ya? Nunca se ha hecho, quizás, en la realidad dominadora de nuestra propia congregación; pero, quizás también, sea efectivamente la liberación de la comunidad. Pero, frecuentemente, se excluye a la díscola hermanita. Es así como se mata a los profetas, aún en la Iglesia, sin negar que hay falsos profetas, pero el justo discernimiento sólo lo hacen los profetas mismos. La praxis concreta es la que tiene que ser pensada; ella es la condición de posibilidad de una auténtica teología, que no se propone hacer una nueva Suma Teológica. La *Suma* advendrá dentro de uno, dos o tres siglos, si adviene alguna vez: quizás nunca más advengan

Sumas, porque ya no se trata de hacer un sistema, sino de dejar la puerta bien abierta para lo que advenga históricamente: Jesús, parusía en el pobre.

El pensamiento judeo-cristiano originario no fue sistemático sino que fue sencillamente crítico, negativo, diríamos. ¿En qué sentido? En que se opone al pecado establecido y siempre abre la puerta, hacia adelante. Mientras que, cuando hacemos una *Suma* nos sentimos contentos y como "en casa". En ese caso estamos "arriba", el "Otro" lo hemos interiorizado y es el que trabaja para nosotros. Y esto también pasaba en la Edad Media. Cuando Tomás escribía tenía buenos hermanos legos "siervos" de la gleba "consagrados" que le pagaban los estudios.

Puede ser que la teología no se proponga nunca más ser sistemática, sino que sea concientemente negativa en el sentido de negarse como totalidad y abrirse siempre al "Otro". El "Otro", en definitiva, es Dios; pero realmente, para saber escuchar al "Otro" hay que tomar siempre una nueva actitud.

§ 51. *Las categorías fundamentales: Totalidad-Alteridad, dentro-fuera*

Las categorías fundamentales son las de la Totalidad y Alteridad. La nueva categoría se la puede descubrir como un "dentro" (Totalidad) y un "fuera" (Alteridad). En todo hay un "dentro" y siempre hay ante ese "dentro", un "fuera". El "fuera" o la "exterioridad" es el "Otro", en el cara a cara. Un ejemplo. Hay una comunidad de base: es la totalidad. Esa comunidad de base tiene, a su vez un mundo o un medio, el ambiente del barrio, por ejemplo, que es su "fuera". Hay una comunidad presbiteral; el presbiterio tiene su "fuera" que es la comunidad cristiana. La comunidad cristiana tiene un "fuera" que es el pueblo a ser liberado: el mundo. El cuerpo episcopal tiene un "fuera" que es el presbiterio y además la comunidad, etc., etc. Nuestras definiciones sustancialistas de la Iglesia decían que la Iglesia era una sociedad perfecta: y la sociedad perfecta era autosuficiente y, por lo tanto, tenía un "dentro" y no tenía "fuera". En esencia, en cierta manera nos anticipábamos al Reino y la pensábamos ya completa, como el cielo. Pero, no. Es esen-

cia de la Iglesia porque es la estructura misma de la metafísica en la teología judeo-cristiana, que todo "todo" tenga un "fuera": el cristiano se enfrenta a lo no-cristiano; la Iglesia tiene siempre un mundo en el que cumple su misión; pero no misión en el sentido de lo que se hace *después* que ya soy, no como lo que se hace después de ser perfecto; ¡no! No es como lo que se hace para ser perfecto. El ser de la Iglesia, en cambio, es justamente un "dentro" que está abierto al "fuera". La Iglesia es una totalidad (institución) alterativa (profecía). Este es el criterio esencial para poder juzgar el estado en que se encuentra cualquier institución en la Iglesia. Por ejemplo: ¿cómo juega su "fuera" el cuerpo episcopal? ¿Cómo juega su dialéctica de apertura al "Otro"? Primero, ¿cómo se encuentra ese cuerpo episcopal con sus presbíteros? Existe conflicto entre un obispo y un presbítero y se produce escándalo.

Podemos decir que el buen obispo puede tener problemas, pero si juega esencialmente el diálogo dentro-fuera, sabrá cómo alcanzar siempre una solución en la caridad. Como historiador, cuando constato los conflictos sacerdotales ante un obispo, indico los hechos, y es suficiente para descubrir el sentido episcopal de un pastor. Cuando hay ruptura significa que para el pastor no es esencial esta apertura dialogal, sino que, sin darse cuenta, está como dominador y al otro lo tiene como oprimido, al que sólo le queda la ruptura rebelde. Jamás hay ruptura rebelde ante un servidor. Se habla de "obediencia". Obediencia viene de "ob-audire" que significa: "oir al que se tiene delante". El obispo primero tiene que saber *ob-audire* a aquél que es justamente su colaborador y no su siervo. Es necesario tener criterios para juzgar lo que está aconteciendo en nuestro mundo con un sentido muy claro.
Un presbiterio o una congregación religiosa que no se abre al mundo, que piense sólo en reestructurarse institucionalmente y en dar vueltas sobre sí, que es como redefinir su función con respecto a la misión que le toca jugar como presbiterio o como congregación, no se encuentra en lo que es esencial a la Iglesia.

Un cristiano que en su comunidad de base se encierra como en "linda secta" en la que está tan contento con los her-

manos, fraternalmente, y que se reunen todos los días "dentro" y al fin no hacen nada, ha perdido la esencia profética del cristianismo. ¿Por qué? Porque lo "católico" es la negación de la secta. La secta se constituye cuando todos son tan buenos y tan santos que ya se salvan estando entre ellos; en verdad, están todos perdidos porque no tienen "fuera"; creen estar en el cielo pero por anticipado se han hecho un infierno a su medida. Esta dialéctica significa que el "fuera", el "Otro", viene a ser la esencia escatológica final de la Iglesia. ¿Por qué? Porque la esencia de la Iglesia, en verdad, es Jesús como Reino y Parusía, como el futuro de la historia. Si estamos ya en el Reino, no hay Iglesia, no hay Iglesia militante como la llamábamos; no hay Iglesia profética, porque ya no hay profecía. ¿Cómo va a haber profecía y fe si ya estamos en el Reino? Si estamos en el Reino, no hay "fuera", en realidad tampoco hay "dentro": se cumple un misterio innenarrable que es el estar cara-a-cara con Dios, todos cumplidos. Pero en el tiempo de la historia, donde el Reino haya comenzado pero no se ha cumplido del todo todavía, la función de la Iglesia es una misión crítica y liberadora, que destruye al "todo" totalizado, que es el ídolo, y que lo abre a una nueva organización política, cultural, religiosa, que a su vez va avanzando hacia la Parusía.

Es como Moisés ante el becerro de oro: los israelitas, cuando Moisés subió al monte se pusieron a adorar al ídolo, al becerro. El becerro es un ídolo; la totalización de algo; cuando se totaliza algo, hay un pecado de dominación, siempre; entonces la Iglesia viene y lo destruye: destruye al ídolo y al destruir la totalización de algo relativo, lo re-lanza hacia adelante y la historia avanza. Por eso es que la Iglesia tiene una posición esencial en la historia universal, en la historia humana y la ha cumplido ya desde hace veinte siglos; no verlo es ser ciego.
¿Qué hizo la Iglesia con el imperio romano? Lo criticó y lo lanzó hacia adelante, hacia la cristiandad latina. Y a esa cristiandad latina la criticó y la lanzó hacia la Europa imperial.

La Iglesia beneficia al que critica, haciéndolo más humano; y, por consiguiente, más fuerte que al "Otro" que es menos instrumentado. El así liberado por la Iglesia peca al usar su

poder no como servicio sino como dominación. Entonces la Iglesia tiene que volver a criticarlo, y volver, y volver siempre, como Abraham, a ser la extranjera hasta el fin. Los cristianos somos, un poco, como la locomotora de la historia, porque la vamos tirando hacia adelante; pero la locomotora, diríamos, está fuera del "todo" y como a la intemperie: si perdemos ese "fuera", perdemos la esencia escatológica de la Iglesia. Esto cambia, absolutamente, todos los criterios humanos. No es asunto pues, de primero organizar bien la comunidad, y después, abrirla; sino, más bien es un repensar cómo esa comunidad se ha de abrir adecuadamente, y eso significa su reorganización. Puede decirse que la cuestión no es proponerse ser santo, como se lo propuso Santa Teresita de Jesús (y fue santa a pesar de habérselo propuesto); la cuestión es, como dice Jesús: "el que pierde su vida la encuentra, y el que busca o encuentra su vida, la pierde". Soy perfecto no cuando me lo propongo, sino cuando me entrego al "Otro", absoluta y transparentemente; si lo hago me encontraré perfecto junto a Jesús en la cruz y en la muerte, pero no habiéndolo pensado siquiera, habiéndolo aún temido. Hacer tantos exámenes de conciencia es volverse sobre el "todo" y cerrarse; hagamos, más bien, examen de cómo servimos al prójimo y olvidémonos de nuestra perfección —que Dios vele sobre ella— y entonces la vamos a alcanzar sin habérnoslo propuesto. Esto va al fondo de lo que se llama "vida espiritual" y que debería llamarse más simplemente "vida cristiana". Porque el hombre no es Espíritu; el Espíritu es Dios como dice la Biblia. Nosotros participamos del Espíritu que se nos brinda. Cuando El habita en nosotros nos consagra. En hebreo el aceite está a la base de la palabra "consagrado" (*meshiaj* y en griego *kristós*), de dónde viene "cristianos" (en griego: los consagrados). Así que, más que vida espiritual, es vida cristiana. Y esa vida cristiana se propone, sobre todo, el darse generosamente al "Otro" como "Otro" como pobre, gratuitamente. Y allí la perfección no es dada por añadidura, como lo impensado.

SEXTA CONFERENCIA

APLICACIONES PASTORALES CONCRETAS Y ACTITUD PROFETICA FUNDAMENTAL

Como dije al comienzo, teología es un *lógos* sobre la revelación de Dios en la historia. También vimos que ese *lógos* que se vuelve sobre lo que se revela es parte de la única teología, y por ello es también pastoral. Todo lo que he dicho es ya pastoral; y aplicarlo concretamente no es sino explicar de qué manera lo dicho es ya la pastoral. Porque la teología especulativa y la práctica es la misma. Uno de sus momentos decadentes fue el haber distinguido la teología especulativa, la histórica y la práctica; porque todo lo que he dicho es revelación, es praxis, es historia, y va explicando lo cotidiano.

Sin embargo, querría volver sobre ciertos puntos, para descubrir más concretamente la actitud pastoral. Ya dije que la pastoral, sobre todo hoy, no consiste en "recetas" para saber cómo hacer ésto o aquéllo. La pastoral es fundamentalmente una actitud.

§ 52. *Puesta en cuestión de la Totalidad: Actitud de escucha*

Actitud es el modo cómo se encara algo, *a priori;* es decir, el modo como encaramos las cosas, como por segunda naturaleza. Vemos algo y cuando lo vemos, ya comenzamos a encararlo de alguna manera: se nos hace como naturaleza nuestra: eso es la actitud. Los clásicos llamaban a esto virtudes o vicios. La virtud de la justicia hace que al "Otro" lo ame como "otro". Desde el amor "a ti" como "otro", y no solamente como a mi instrumento, puedo servirlo, le doy lo que le es debido como "otro", cumplo con la justicia. Esto es una actitud previa, y en la pastoral la actitud pastoral es lo esencial. Tener una actitud pastoral que nos permita descubrir lo que adviene como novedad y solucionar con novedad eso nuevo que adviene, es de lo que se trata. No podemos aplicar ninguna "fórmula" sabida. No podemos usar ningún

método imitativo del pasado, sino que, como estamos en un cambio profundo, tenemos que tener el oído bien presto para oir las palabras nuevas, los ojos bien abiertos para ver lo que se avanza, desde la palabra que nos revela, y entonces, en la admiración de esa novedad (ad-mirar significa mirar en verdad), servir con sencillez, con toda responsabilidad, crear en el "Otro"; es decir, de la nada de nuestra libertad, hacer algo. ¿Por qué digo "de la nada"? Porque la libertad, si es incondicionada, es nada de cosa todavía y nada de "sentido" para la Totalidad, y de esa incondicionalidad de la libertad del "Otro", se crea. Hay toda una antropología de la creación todavía inexplorada.

La primera actitud (que no se logra en un día, ni en una semana; años se necesitan para lograrlo) es la de sabernos en parte determinados, pre-determinados por la totalidad de nuestro mundo; saber que sobre nosotros pesan muchos juicios y prejuicios. Somos un grupo, no todos; somos una clase no todas; somos un momento de la Iglesia, no toda la Iglesia. De tal manera que lo vemos todo desde un cierto escorzo; y saber que vemos las cosas desde un cierto escorzo es aceptar la finitud. Pero para aceptar la finitud es también necesario aceptar que el "Otro" ve algo distinto de la que yo veo. Por lo tanto, tengo que saber escuchar lo que él me dice. Y, sobre todo, no tengo que creerme que soy dios. ¿Saben por qué digo esto? Porque solamente Dios es absolutamente incondicionado; nosotros estamos condicionados al formar parte de un pueblo, de una clase social, de una cierta cultura; y todos esos condicionamientos nos determinan, también nos alienan, nos "ajenizan". *Alienus* significa "ajeno", es decir, nos hace ser otro que lo que deberíamos ser. Pesan sobre nosotros alienaciones culturales. Si voy a hablar con un muchacho obrero pesa sobre mí la alienación de una cultura académica universitaria: de tal manera que voy a usar ciertas palabras que él no entiende. Entonces digo: ¡Analfabeto! ¡No! Lo que pasa es que mi palabra tiene otro sentido; lo que digo, él lo entiende de otra manera, o simplemente no lo entiende de ninguna, porque mi experiencia no es la de su mundo. Pero él, también, habla y yo tampoco entiendo su palabra, porque la significación concreta, quizás profundamente vital de esa palabra, para mí no tiene ningún valor. Quiere decir que

hablamos como sordos y nos transformamos, por último, en dos mudos: no puede haber diálogo. La palabra dominadora es siempre sorda, es atea del Dios "Otro".

§ 53. *Condicionamiento cultural*

Si no me doy cuenta de que todo lo que tengo por cultura adquirida se transforma en desventaja de comunicación, no he descubierto que no soy Dios; puedo decir que soy un pobre hombre al cual la cultura también determina y, porque lo determina, a veces también le imposibilita la comunicación. Esto es fácil decirlo, pero qué difícil es realmente vivirlo. Yo estoy en un mundo; el "Otro" está en el suyo; esto no es relativismo, al contrario, es el descubrimiento de la realidad de cada uno. Yo hablo una palabra; mi palabra resuena en su mundo; desde su horizonte de comprensión; de tal manera, que él comprende aquí, "malo", pero yo, desde mi horizonte de comprensión, comprendo "bueno". ¡Qué difícil es hablar! ¡Qué difícil es mostrar el camino de la verdad, no digo predicar la verdad sino siquiera la senda o el camino! Alguien dijo: "Ahí va el Cordero de Dios"; y se le pudo responder: "Yo no veo ningún cordero". ¿Se dan cuenta? Es decir: yo puedo decir algo extraordinario, simbólico, y el otro, como no ha sido iniciado en el catecumenado, no entiende nada de lo que le digo. Cargado de buenas intenciones está, no solamente el infierno, sino también mi infecundidad pastoral; porque puedo tener muy buena intención y al fin no decir nada: la cuestión no es decir mi palabra sino decir la suya, o sea, decir algo que para él tenga sentido. Pero, ¿cómo saber lo que para él tiene sentido? Tengo que saber que mi "todo" no es total; que él también tiene un mundo y que tengo que entrar en el noviciado de su mundo. Cuando realmente habite su mundo (pero para eso tengo que saber vivirlo cotidianamente), tengo que escuchar su palabra y, para eso, abrir mis oídos. Sobre todo, no debo creer que no tiene palabras; porque él tiene una cultura "otra" que la mía, pero no está en silencio: tiene su palabra, por más que nunca la haya escuchado. Cuando yo escuche su palabra y la aprenda, la rumie, la madure, la viva, entonces recién puedo decirla. Miren, qué importante es saber que hay determinaciones culturales que me obligan a tener mucho cuidado cuando digo algo.

§ 54. *Condicionamiento económico*

Pero también hay determinaciones económicas. Yo tengo un cierto *status* y ese *status* también me aleja. Porque, por ejemplo, quizás para mí no sea vital, hoy, comer un pedazo de carne; pero, en cambio, hay algunos para quienes un pedazo de carne es una fiesta, y hay quienes nunca comen carne en Argentina. Hay gente que cree que en Argentina no se sufre hambre: ciertamente se sufre. Tengo que ver, pues, cómo, aunque yo sea un religioso, un sacerdote o un laico, formo parte también de un *status* social, formo parte de una clase. Este asunto de la "clase" no digan que es marxista: Hegel ya lo dijo, pero también lo dijo Fichte, y podríamos llegar hasta Aristóteles pasando por la Biblia. Esto de los distintos niveles sociales es la cosa más tradicional. Formar parte de un nivel social 1, no es lo mismo que el nivel 2 ni lo mismo que el nivel 3; no solamente se vive de una manera, sino que se tiene cultura distinta, virtudes distintas; distintas labores en la división del trabajo. Por ejemplo: si soy un burgués, el ahorro es una virtud; pero si yo fuera San Francisco de Asís sería un vicio. Para el hombre que tiene como ideal el "estar-en-la-riqueza", el ahorro es una mediación para su proyecto; pero si el ideal es estar en la santidad, la mediación es la gracia y no el ahorro de dinero. Y, sin embargo, en nuestros colegios, aún en los religiosos, a veces se inculca la "virtud" del ahorro. En verdad es un vicio burgués éste del ahorro. No hay que ahorrar ni siquiera la "gracia": lo que hay que hacer es darse como servicio. Y si algo se acumula en nosotros es mejor no saberlo, no estar pensando cuántos años de indulgencia gano por hacer esto o por aquello: Dios sabe cuánto da por algún gesto que hacemos a un prójimo en amor. Además, en el infierno no valen las indulgencias y en el cielo no importa que tengamos pocas.

Esto de ser parte de una "clase" es muy grave. No sé si ustedes han vivido alguna vez la angustia, por lo menos relatada de alguien que, por ejemplo, fue obrero, cuya fe surgió en el mundo obrero, que descubrió su vocación cristiana, religiosa o sacerdotal en el mundo obrero; y luego, por su formación de seminario, o en la comunidad de base,

se elevó a ser de clase culta, con otros medios económicos, se le cambiaron sus palabras, se le cambió su fisonomía y hasta sus modales, y cuando quiso volver al mundo obrero era un extranjero, no podía hacer nada. Qué importante hubiera sido ayudarlo en su nivel obrero, no haberlo sacado, haberle permitido que hablase como hablaba, no haberlo desculturalizado y alienado. Esto se ha vivido mucho en Europa, en la Francia de postguerra y también se empieza a vivir entre nosotros y nosotros muchas veces los criticamos.

§ 55. *Condicionamiento político*

Es importante darnos cuenta de las determinaciones culturales económicas, pero igualmente políticas. Porque ser parte de una clase social es usufructuar la cultura y el poder de esa clase. A veces, vamos a un juzgado, a un registro civil o a cualquier lado y toda la gente está haciendo cola; pero como formamos parte de otra clase social, se nos hace pasar delante y nosotros lo agradecemos con mucho gusto, como si fuese un favor a la Iglesia o a nuestro rango: no nos damos cuenta que es un privilegio, simplemente, de una clase que tiene poder. Y ese poder como dominación es pecado. No guardar la fila en un ómnibus o en una administración pública es parte de este usufructuar el poder político que también nosotros tenemos. No darse cuenta de eso es no haberse dado cuenta que hacemos política aunque digamos que no y aunque critiquemos que otros la hagan. Sólo los que dicen hacer política han entrado en conciencia de que esa determinación se juega siempre con ellos o contra ellos; y para poder liberarse de esa determinación política tienen que actuar aún políticamente con conciencia; y, en este caso, quizás sean propiamente evangélicos sus gestos y no políticos, ya que su condicionamiento político previo sirvió a una cierta política y aparecía como comprometiendo al Evangelio. El que dice no hacer política hace activamente la política más ingenua, la del *statu quo*.

§ 56. *Condicionamiento religioso. El catolicismo popular*

También hay en nosotros determinaciones religiosas. ¿En qué sentido? En que quizás nosotros nos hemos apartado de la simple religiosidad popular y ya no podemos ni si-

quiera tener criterios para juzgarla. Esto es fundamental para la pastoral. Aquí nos enfrentamos con toda la cuestión de la religiosidad popular, del catolicismo popular. Con respecto al catolicismo popular, hemos atravesado distintos momentos en la consideración de este fenómeno, momentos que son muy importantes en la historia de la Iglesia latinoamericana. Al principio, por ejemplo en 1930, o en el 40, o aún en el 50, se decía: el noventa y tantos por ciento de nuestro pueblo es bautizado, el noventa y tantos dice creer en esto y aquello: son todos católicos; es un pueblo católico. El segundo momento es contrario. Algunos europeizados estudiaron en Francia, por ejemplo, el libro de Godin, *Francia, país de misión*. Antes el Padre Hurtado había escrito: *¿Es Chile un país católico?* Nos dimos cuenta de pronto que nos decíamos católicos pero no lo éramos. Empezábamos a decir: "Es que esta gente, en realidad, no tiene fe cristiana; lo que tiene son creencias religiosas, supercherías, tradiciones extrañas; creen en gauchos muertos, en resurrección de personas, en las ánimas, en guacas, en las vírgenes incorruptas, pero ni siquiera en la Virgen María, madre de Jesús porque, en el fondo, están adorando a la divinidad femenina prehispánica y precristiana, a la Pachamama.

Se pasó, entonces, del "todos eran católicos" a que sólo un pequeño grupo era católico: aquél que tenía autoconciencia de su fe. Todo el resto del pueblo no era católico: sólo tenía una religiosidad muy confusa, heredada de los tiempos prehispánicos.

Tercera etapa. De pronto, esta élite teológica europeizada se da cuenta que no tiene criterios para saber cuál y cómo es la fe efectiva de ese pueblo simple. Es decir, cuando nos descubrimos alienados teológicamente, nos preguntamos: ¿cómo descubro si esta gente tiene o no tiene fe? Entonces viene el sociólogo y hace una encuesta (fue el encuestismo de hace pocos años: ya no creemos más en eso, por suerte). Preguntaba: "¿Cree usted en Jesucristo?". Es que la palabra "creer" misma ya no la entienden. Entonces, quizás dicen "sí" o quizás digan "no". ¿Cree usted en el alma? Pero, ¿qué es lo que significa el alma para el pueblo simple? "¿Cree usted en la Santísima Trinidad?" "¿Es usted

ateo o no es ateo?'' Quizás esa palabra nunca la escuchó el encuestado; entonces responden lo que les parece. La encuesta está hecha desde una cultura ella misma alienada. Todo lo que responden no tiene ningún valor: toda la encuesta está falseada. Para saber lo que el pueblo piensa, tendría que desculturalizarme, pasar este noviciado y empezar a descubrir nuevos criterios hermenéuticos e interpretativos, más antropológicos y reales, y en eso sólo estamos empezando. Puede decirse como conclusión: De pronto, descubrimos que la fe no es necesariamente autoconsciente y culta, la fe de los héroes, de los mártires, de los grandes santos y de los profetas, no fue necesariamente autoconsciente sino vivida adecuada y prácticamente.

Desaparece entonces, el ''conciencialismo elitista'' de una teología europeizada, y tomamos con mucho más respeto la fe de nuestro pueblo; pero no ya con el sentido triunfalista de decir ''son todos católicos porque el noventa por ciento se bautiza''. ¡No! Sabemos muchas veces que ese bautismo es recibido para curarle al niño un ''mal de ojo'' o para curarle la pancita de un ''empacho''. Pero en el fondo de eso hay, sin embargo, una actitud de apertura al infinito, una experiencia de la propia finitud, pequeñez, una verdadera experiencia religiosa. Entramos nuevamente en duda y empezamos el noviciado. Sólo cuando el mundo católico ''ilustrado'' dice: ''Yo no sé lo que vive el pueblo porque estoy predeterminado por una cultura alienante'', sólo entonces comenzaremos a poder comprender. En un trabajo mío sobre el catolicismo popular (*) me interné en los cancioneros populares. Los cancioneros dicen algo de lo que ese pueblo vive en su tradición. Hay que ir descubriendo las palabras de ese pueblo, hay que alertar el oído. Y, entonces, ustedes comprenderán que nuestro pueblo sabe decir lo que ellos son, aunque creíamos que estaban en silencio. Lo que pasa es que no estaban en silencio sino que cantaban con el tango, y cantaban con nuestras canciones folklóricas y con los dichos de la sabiduría popular del viejo Vizcacha, pero nosotros tomábamos todo eso como analfabetismo y estupidez. Y cuando les lanzábamos nuestras preguntas alienadas, no sabían nada; entonces decíamos: éstos no son ca-

(*) *El catolicismo popular en Argentina*, Nº 5: Historia. Edit. Bonum, Buenos Aires, 1971.

tólicos. La actitud pastoral significaría el saberse determinado a ese nivel religioso y, entonces, el tomar más en serio esa fe que hemos despreciado; significaría el tomar conciencia de ese enfrentamiento dialogal que exige el superar el encierro del "todo", ese "todo"; que es nuestro mundo y que debe ser dejado siempre atrás: es necesario que la semilla de nuestra totalidad muera para que resurja la vida del Otro y en él nosotros.

§ 57. *Sobre el orden y la ilegalidad de la liberación*

Nosotros hemos sido siempre educados en el "orden" y la "tranquilidad en el orden" era la paz. Helder Cámara nos dice que la tranquilidad en el orden del estanque es podredumbre: solamente cuando se ponen en movimiento las aguas del estanque puede reconstituirse el agua clara del arroyo montañés.
Puede decirse que lo importante de esta actitud es no creer que porque estamos "en casa", en la "ecumene", en el "todo" nuestro y en el "orden" la cosa está bien, porque puede estar todo muerto, y lo único que hacemos es como cadáveres enterrar cadáveres. Lo que hay que hacer es abrirse al "Otro", y así aparecerá una nueva vida cristiana en el mismo proceso de la liberación. Esa actitud es fundamental. Quiere decir, entonces, que tenemos que estar atentos a lo que pase cada día, situarnos entre los oprimidos y comprometernos en su liberación.

Pero para poder descubrir, en concreto, esas determinaciones alienantes que se cumplen en nosotros a todos los niveles, la única mediación, el único puente, el único camino, es entrar nosotros, riesgosamente, en ese proceso de liberación. Esto se dice fácil pero se vive difícilmente. Un dominico francés, el Padre Jolif, que es un gran filósofo, decía que la muerte del filósofo es la indiferencia, y sólo cuando muere realmente, cuando es muerto como Sócrates, es un gran filósofo. ¡Qué decir de un cristiano! La muerte del cristiano es cuando ya no inquieta a nadie; cuando su palabra profética se ha callado. Pero realmente un cristiano es cristiano cuando su palabra profética se escucha; y solamente se puede escuchar cuando él está en la actitud riesgosa del que critica al "todo" instalado. Por eso es que hay que

optar concretamente sin evitar los riesgos cotidianos inherentes al proceso de la liberación. ¿Dónde? ¿Y cuándo? Cada uno sabrá dónde y cuándo; pero cada uno también sabe dónde y cuándo se presenta la cuestión y aunque se le quiere ocultar, se sabe que evitarla es traición.

§ 58. *La comunidad de base*

En primer lugar, creo que esas opciones concretas deben ser tomadas desde una vida comunitaria de base, sincera y auténtica. Cada uno sabe a qué nivel debe establecerla. Si es laico, deberá crear una comunidad de base de matrimonios; matrimonios que se reúnen, pero no como secta sino como servicio; en la revisión de vida de la vida, compartida con sinceridad, es donde cada uno empieza a abrirse al "Otro" y, al mismo tiempo, abrirse a ese mundo al que debe servir desde esa comunidad de base. Los sacerdotes, los religiosos y las religiosas de la misma manera deben constituirse como comunidades de base, *sui generis*, pero comunidades de base al fin. La vida auténtica indicará reformas ya que muchas de las reglas significan un orden que más que ordenar aprisiona; esas reglas deben ser vividas en su espíritu; y su espíritu es vivir la vida comunitaria en referencia profética a todas las exigencias del tiempo presente latinoamericano.

Esa vida concreta de la comunidad de base es el entroncamiento real en la Iglesia. Si alguno de nosotros no tuviese una comunidad de base, donde codo a codo comparte las inquietudes, y se forma, y se educa, y vive cristianamente, diría yo que no forma parte de la Iglesia: es un abstracto, es un impersonal sujeto que va a una Misa impersonal, es un impersonal individuo que vive en una comunidad neutra y mecanizada; no está en la Iglesia real sino que está como en el aire.

Las opciones se han de tomar en comunidades concretas: hay que formarlas, hay que aprender a formarlas y cómo actuar en ellas. Y, en este caso, el aprendizaje es dificilísimo porque tenemos requetemuchas fórmulas en la cabeza. La vida cotidiana es muy simple; pero la hemos complicado tanto que la dificultad se encuentra en volver a la simplicidad. Es de importancia conocer las experiencias que ya se han dado en este sentido. Es ı más absoluta simplicidad, cotidianidad, lo

que hace que una comunidad pueda durar años y años (diez, quince, veinte, treinta años): comunidades de matrimonios, comunidad integrada de religiosos, de presbíteros, en la misión, etc.

§ 59. *La actitud crítica*

En segundo lugar, esa comunidad y el integrado en ella, ha de descubrir la función crítica de la fe; ha de saber que lo que hace la fe en la historia, en el mundo, es luchar contra el panteísmo; es decir, luchar contra los que se creen dioses; es luchar contra los proyectos absolutizados, que es lo mismo que decir contra el ateísmo; es luchar contra el pecado, contra la opresión del hombre por el hombre. Todo eso es lo mismo. El cristiano debe redescubrir la función crítica liberadora de la fe. La crítica no la cumplimos principalmente con nuestras palabras: la cumplimos esencialmente por nuestra acción. Como Jesús que de pronto va y se sienta al lado del publicano y del pecador. Y se comenta: Qué publicano y pecador es este hombre. Está junto al pueblo. Eso es lo que hay que hacer: hay que entrar en esa función crítica, que es poner en cuestión al orden establecido soberanamente y mostrarle que tiene que ponerse en movimiento. Y eso hay que descubrirlo cristianamente; y el que se compromete en esa función crítico-liberadora, comprende el Evangelio —quizás lo comprende por primera vez—, se da cuenta por qué Nuestro Señor murió en la cruz. Jesús no murió en la cruz ni por masoquista (porque le gustara sufrir), ni porque le gustara ascéticamente la purificación del cuerpo, porque diría que en el pensar hebreo no se tenía cuerpo sino "carne". Jesús fue a la cruz porque la "lógica de la totalidad" y del pecado tenían que matarlo. ¿Por qué? Porque cumplió la función crítica y dijo: "Malditos vosotros, fariseos hipócritas, muy pintados de blanco por fuera pero podridos por dentro". Jesús era un riesgo político para los herodianos palestinos y para el Imperio romano de Poncio Pilatos. Esa función crítica es difícil, pero es la que hoy necesita la Iglesia latinoamericana de tal manera que, si un grupo no cumple esa función, está muerto, no se ha renovado.

§ 60. *El compromiso en la praxis liberadora*

En tercer lugar hemos de comprometernos en concreto con la acción liberadora. Hay cosas que se están haciendo. A

veces, hay que escribir un documento, a veces hay que organizar una charla, un discurso, en un grupo de gente quizás mal catalogada, mal juzgada. Quizás, nos invita el grupo tal a que le aclaremos la situación; pero vaya a saber si se sabe que hemos estado allí, y la policía se entera. Bueno: ahí está lo concreto. Es decir, comprometerse significa entrar en la historia, ensuciarse las manos, no en el pecado sino en el ponerse junto al pobre, al oprimido. La misión se cumple ahí.

En cuarto lugar: teniendo conciencia de la función política, inevitable de nuestra fe. Y vuelvo sobre este tema tan actual. Les voy a dar primero un ejemplo: Sócrates. Sócrates era un filósofo, puramente filósofo. Pero un día estaba en la asamblea y se dio cuenta que querían juzgar con injusticia a seis grandes almirantes que, aunque habían perdido una batalla, se habían comportado honestamente. Y Sócrates, comprendió la injusticia en ese acto de la asamblea, se paró, él solo contra los otros 499, y no admitió esa injusticia. ¿Por qué? Porque veía al "otro", que en este caso eran esos almirantes, a los cuales él no podía juzgar como culpables, aunque todos estuvieran en contra de él. Aquel auténtico hombre le preguntaba al político: ¿Qué es la política?, y el que vivía de la política no podía responderle. Y al zapatero que hacía zapatos, le preguntaba: ¿Qué es la zapatería?, y tampoco podía responder. Entonces Sócrates, de alguna manera, se vio rodeado por persecuciones tramadas por los dominadores de Atenas. ¿Por qué? Porque ejercía una función crítica. Por último, los atenienses no supieron qué hacer con él; y como no era extranjero, lo tenían que eliminar. Pero no se atrevieron a matarlo y le hicieron que tomase él mismo la cicuta. Y como él amaba tanto a su pueblo, y tanto respetaba sus leyes, se tomó la cicuta. Esto no lo habría hecho un cristiano, pero lo podía hacer un griego.

¿Por qué mataron a Sócrates? Por un principio muy parecido a aquel por el que mataron a Jesús. Sócrates no podía pensar ni podía ver el sentido de su muerte, pero en cambio Jesús sí. ¿Por qué? Porque la fe viene a esclarecer críticamente todo lo humano. El dominador económico, el dominador cultural, el dominador religioso, el dominador político, ve en la fe cristiana al enemigo.

El poder como dominación es el poder mismo de satanás, del dominio, del pecado; es justamente la institucionalización del pecado originario. Necesariamente, cuando el profeta profetiza, cuando proclama el Evangelio, se ha de levantar el poder económico, el poder político, el poder militar, y todos los poderes que de hecho se ejercen. Hay que tener conciencia de que, sin entrar uno en la política, siendo puramente cristiano, esa fe cristiana tiene, sin embargo, una función política.

§ 61. *Sin recetas. Inventar lo posible*

La pastoral latinoamericana, hoy, no son recetas sino que vamos a tener que inventar las soluciones. Y esa invención supone un descubrir las categorías de interpretación de lo cotidiano. Por eso es que la teología adquiere una importancia capital. Antes, nuestros sacerdotes iban a Europa a seguir Derecho Canónico (Doctor en Derecho Canónico, en Roma era una candidatura casi segura para ser obispo); después, se fue a hacer sociología, economía y política; pero ahora se ha redescubierto que es en la teología donde se encuentra la cuestión. Porque la teología es la concientización de todo este proceso que se está viviendo; es por el lado de la teología que hay que empezar a insistir ahora, cada uno, en todos los niveles; porque es necesario redescubrir los criterios interpretativos de nuestra fe, para que, ante situaciones nuevas, podamos también inventar soluciones nuevas. Y esto es lo que está pasando.

Cuando les hice el árbol de la evolución (desde los unicelulares hasta los pluricelulares, vegetales, animales, insectos, vertebrados, mamíferos, etc.) el hombre apareció un día hace más de dos millones de años; pero no olviden que el hombre es el fruto de millones de intentos de la vida; o sea, de millones de intentos, *uno,* sólo uno, culminó en el hombre. ¿Todos los otros intentos han fracasado? No. Dios quiso que la vida se abriese por tantoneos, para que uno de esos intentos diese con la solución; y todos los demás no son inútiles, sino que se justifican en esa solución suprema. Exactamente igual actúa la pastoral en épocas creativas. En épocas de orden, por ejemplo, desde el 30 hasta el 61, prácticamente, ya descubierta la Acción Católica, se aplica y se repite matemática-

mente; pero, en cambio, en época de invención, hay que respetar la pluralidad en la unidad.

Alguien me decía hace un momento: Pero usted no ha insistido en la unidad. Sí. Es necesario afirmarla pero no confundirla nunca con la uniformidad de lo muerto, sino en la pluralidad de lo vivo; la unidad en la distinción. ¿Por qué? Porque hay que dejar que cada uno intente en la tradición viva, creativa, innovadora, lo que su formación, su disponibilidad, su responsabilidad, su seriedad, le indiquen que tiene que obrar. Y para esto hay que tener criterios, saber qué es posible y qué no es posible. Entonces, de muchas experiencias, pocas habrá que realmente sean válidas. Esas son las que después se van a imponer y se van a imitar en la época que va a seguir a nuestra extraordinaria época auroral y de cambio. Porque, justamente, nos toca una época maravillosa, época de poder crear y no simplemente de imitar. Se me ocurre un ejemplo. Hay un obispo latinoamericano, mejicano, que es un verdadero pastor; en este sentido es un prototipo. Si un Helder Cámara es un profeta, Mendez Arceo, obispo de Cuernavaca, es un pastor. Es historiador y su tesis en la Gregoriana, en el año 38, fue sobre los obispos latinoamericanos: yo continué ese trabajo. El me decía: "A mí me ha servido mucho la historia". Mendez Arceo era un obispo conservador. Cuando lo nombraron obispo "qué es lo que hice —dice él—: simplemente, lo que hice fue abrir los ojos". Entonces alguien le decía: "—Monseñor, voy a hacer esto". El pensaba si era posible; y si era posible le decía: "Hágalo", aunque fuese lo más extraño, lo nunca visto, porque él sabía discernir entre lo que es posible dentro de la tradición viva de la Iglesia, de lo que va contra ella. Ayer, por ejemplo, dije: el Sínodo acaba de indicar que disciplinarmente no se ordenarán por ahora hombres casados. ¡Muy bien! Se obedece disciplinarmente; pero eso no quiere decir que no sea posible dentro de la más antigua tradición católica. Porque hoy como ayer en la Iglesia católica se ordenan hombres casados en nuestro rito oriental y eso es mucho más antiguo que el celibato sacerdotal latino. Quiero decir que una cosa es ser tradicional y otra cosa es ser obediente. Uno puede ser obediente y ver la posibilidad eclesial de lo negado, más aún la conveniencia. Mendez Arceo ve eso. Por ejemplo: Vino un monje benedictino y le dijo:

—"Monseñor, voy a fundar aquí un convento". El le contestó: "Por supuesto, hágalo". Después este monje, que le faltaba un ojo y tenía problemas, le dijo: —"Monseñor, creo que tengo problemas psicológicos; ¿qué le parece si utilizo el análisis, el psicoanálisis?". Y Monseñor le dijo: —"El psicoanálisis es una ciencia. Sí, cómo no, hágalo". Y le dio sus frutos. Entonces le dijo: —"Monseñor, veo que en mi comunidad hay mucha gente que tiene problemas análogos; ¿por qué no hacemos psicoanálisis a otros miembros de la comunidad? "Creo que es posible, el psicoanálisis es una ciencia", le contestó Monseñor. Y así empezó aquella gran experiencia del Abad Lemercier. Ustedes saben que Galileo en 1616 recibió de la Inquisición, el Santo Tribunal de la Inquisición (el Santo Oficio), de manos de Belarmino la condenación que decía lo siguiente: "Que la tierra se mueve es filosóficamente absurdo y teológicamente herético". ¿Qué les parece? En Roma los obedientes a esta imposición del Santo Oficio (que no es de fe sino simplemente de magisterio ordinario), siguieron enseñando durante casi un siglo y medio la inmovilidad de la tierra, cuando todos habían visto por los telescopios que se movía. ¿Cómo es posible ese pecado en la Iglesia? La historia también lo explica.

Ustedes saben que en el siglo XVII, un sacerdote de París, del Oratorio, que era un extraordinario lingüista, que sabía hebreo, árabe, copto, griego, etc., escribió una *Crítica del Antiguo Testamento* donde aclaraba que Dios no pudo hablar hebreo porque el hebreo fue posterior a Abraham; que Moisés no pudo escribir el Pentateuco porque se relataba su muerte; que el Pentateuco era, el primitivo, el de los samaritanos; que había géneros literarios; que había ciertos libros que no eran históricos. ¿Saben lo que le pasó? Bossuet hizo quemar en la plaza pública todas sus obras y el Santo Oficio lo puso en el Index, hasta la última edición del mismo. En el artículo que escribí sobre esta cuestión (*), indicaba como lo que enseñaba Richard Simon en el siglo XVII, desde hace sólo unos años se enseña en todos los seminarios del mundo católico, exactamente. El decía que es tan difícil interpretar la Biblia filológicamente, que solamente la tradición viviente del catolicismo la puede interpretar bien. Este argu-

(*) Concilium Nº 47, 7 (1969).

mento masivo contra los protestantes no lo entendió Bossuet, que creía todavía en el siglo XVII que Dios había creado la tierra hacía 4001 años, y que los ángeles movían las esferas de la luna y el sol. Y Richard Simon comentaba que según los cronólogos de la época, las pirámides de Egipto habrían sido más antiguas que la creación. Lean la *Historia Universal* de Bossuet cuando escribe: "En el primer día, hace 4001 años, Dios creó la tierra". Con criterios parecidos a éste condenó a Richard Simon. ¿Qué les parece? Lo importante es que hay que saber entender todo esto y hay que saber también sufrir la persecución dentro de la Iglesia por esa unidad, no uniforme sino con distinciones. Bellarmino y Bossuet confundieron la cristiandad con el cristianismo y condenaron a los cristianos Galileo y Simon en nombre de la cristiandad.

No hay que pensar en repetir recetas. En este sentido tendríamos que orar a Dios que nos de más fe; y que esa fe tenga algo de la profecía que ya tienen muchos latinoamericanos. Hay que orar a Dios, pero no para ser un profeta extraordinario sino para ser un cristiano ordinario; y los cristianos ordinarios, si tienen fe, son profetas en el sentido de que ejercen una crítica liberadora.

§ 62. *Palabras finales*

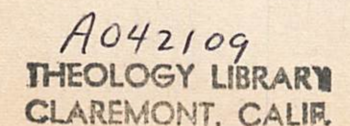
El texto que se me ocurre para terminar estas conferencias y que vengo repitiendo desde hace algún tiempo es el de *Lucas* 21, 28: Jesús dice a sus discípulos con toda la sabiduría infinita de aquél que sabe que ha vencido a la historia pasada y que va a vencer en la historia futura, por mediación de los hombres que sirvan al "Otro" más allá del orden de la dominación. Jesús les dice: "Poneos de pie". Esta palabra que viene del hebreo, *kumi* (¿se recuerdan de la chica que estaba muerta y que Jesús le dice *Talita kumi?*). *Kumi* es ¡levántate! Ponerse de pie es casi lo mismo que resucitar. Hay que pararse, como si estuviésemos muertos o acostados en la tumba. "Poneos de pie, levantad la cabeza". Uno está agachado por el sufrimiento, el pesimismo, por la opresión, como los esclavos que no tienen valor para mirar de frente a sus amos. La tumba o la esclavitud es la dominación dentro de la cristiandad, y si desaparece podemos decir: Bendito sea Dios, porque libera el cristianismo.

"Poneos de pie y levantad la cabeza porque vuestra liberación está próxima". Ciertamente está próxima. Primero, porque nuestra vida es muy corta y si nos comprometemos en la liberación, es que está muy próxima, muy pocos años nos esperan de vida. Pero además es próxima porque el que se juega por el proyecto histórico que adviene, se está jugando por el Reino de Dios que ya ha comenzado. No hay que pensar que el Reino de Dios lo hacemos etéreamente: lo hacemos sólo por mediación de los proyectos históricos concretos. Ningún proyecto histórico concreto cumple totalmente el Reino de Dios. Algunos dicen: lo que hay que hacer ahora es esto y es absoluto. Los comunistas se juegan enteramente, casi teológicamente, por construir el comunismo. Es el ídolo que un día habrá que destruir porque ese comunismo no es un absoluto sino un ídolo. Hacer del Reino de Dios un reino terrestre es también pecado. No olvidemos que el marxismo no es el socialismo latinoamericano. Pero el cristiano no tiene que pensar: como el Reino de Dios no es terrestre, entonces no hago nada, no hay ningún reino histórico. ¡No! Hay que jugarse en concreto y dar el agua al que tiene sed; y esta agua es un proyecto histórico concreto, y hay que vivirlo con todo entusiasmo, y hacer algo que se sabe, sin embargo, relativo y superable; pero hay que hacerlo porque es la única manera de manifestar el Reino de Dios.

Jesús tomaba al paralítico y le permitía caminar, y al enfermo le daba la salud. Ese era el *signo* que mediaba la segunda pregunta: "¿Tienes fe? Entonces estás salvo".

La misión cristiana no se cumple sólo haciendo iglesias de piedra, sino jugándose en el proyecto histórico, político, económico, cultural de los pueblos, que es la mediación concreta del Reino. El Reino que se construye a través de estos proyectos; si no, el fin escatológico tampoco adviene. En estas cuestiones está la solución de una cantidad de falsas antinomias que se presentan todos los días, aún entre la gente que aparece como la más esclarecida.

Repito como conclusión y lo de siempre: "Poneos de pie, levantad la cabeza, porque vuestra liberación está próxima" (*Lucas* 21, 28).



INDICE DE MATERIAS

Tercera Conferencia

Cuarta Conferencia

Quinta Conferencia

Sexta Conferencia